UVOD U FILOZOFIJU

NAPISAO

DR S. ZIMMERMANN

SVEUČILIŠNI PROFESOR

IZDALA NARODNA PROSVJETA

U ZAGREBU 1922.

Tiskara Narodne Prosvjete u Zagrebu.

Predgovor.

Ako filozofiranju nije svrha da konstruira nove sisteme — kako je već Trendelenburg upozorio njemačke filozofe — još se manje to može očekivati od Uvoda u filozofiju. Ideal je svake filozofije, pa i njezinog Uvoda , da imanentnom kritikom raznih filozofijskih mišljenja, te izravnim promatranjem problemâ saznaje istinu. Upravo ovaj pozitivni dio umstvenog rada opravdava gledište, koje stavlja u zadatak Uvoda, da kao rezultat osnovanog istraživanja iznese nacrt u smjeru izvjesnog rješenja. S ovim gledištem može da bude nesuglasan samo načelni skepticizam ili nekritično shvatanje filozofije.

Nalazeći u skolastičkoj filozofiji sigurne puteve k filozofijskom idealu, razumljivo je da ovaj uvod uzima i najviše u obzir skolastičku filozofiju. Da mu time nije oduzeta objektivna vrijednost, slijedi otuda što s odredjene filozofije ne polazimo kao s dogmatski usvojene postavke, nego do nje dolazimo kritičkim umovanjem. Povrh toga se ovdje osobita pažnja obratila skolastičkoj filozofiji i zato, jer joj se u filozofijskoj literaturi uopće, a tako i u njezinim Uvodima iz nefilozofskih razloga posvećuje manjkava pažnja.

Bez pretenzije da prehvati značaj učevnog priručnika, ovaj je „Uvod" nastao izazvan potrebom mojih slušatelja na fakultetu, pa je naročito njima namijenjen.

S. Zimmermann.

Zagreb, 1922.

Sadržaj.

I. Dio: O filozofiji uopće.

II. Dio: Filozofijske discipline.

A. Spoznaja i bitak uopće.

B. O predmetima filozofije napose.

III. Dio: Rješavanje osnovnih filozofijskih problema.

Pogl. 1. Noetički problemi.

Pogl. 2. Metafizički problemi

Pogl. 3. Etički problemi.

Zadaća i literatura Uvoda u filozofiju.

Uvod u filozofiju po osnovnom svojem zadatku podređen je ciljevima filozofije uopće. Poznavanje filozofije upogled njezinih ciljeva i svih puteva, koji onamo vode — znači dakle prvu pripravu za sustavno proučavanje filozofije. Kad se bar toliko znade, da filozofija imade svoju odvjekovnu historiju, u kojoj se očituje kao naprezanje duha ljudskog, da odgoneta i ona zadnja pitanja, koja mu se nameću u promatranju svega — dovoljno je već time označena poteškoća filozofijskog umovanja. Ono je prema raznim predmetima, na koje se odnosi, metodički izradilo u svom razvitku zasebne discipline, koje sastavljaju cjelinu pojedinih filozofijskih sustava. Dakako da se prema raznovrsnim problemima kao i po rezultatima rješavanja unosi u historijsku sliku filozofije toliko šarolikosti, da se studij filozofije po svojoj važnosti i teškoći ima smatrati najozbiljnijim pothvatom u životu misaonog čovjeka. Za taj posao od potrebe je neki uvod, koji će — kako je već iz rečenog vidjeti — s općim orijentacionim pogledima udovoljiti prvom svojem zadatku.

Budući da nam filozofija izražena u historijskim svojim oblicima pruža samo osnovicu za samostalno razmišljanje i stvaranje nazora o svijetu i životu, zato i Uvod u filozofiju mora u tom smjeru psihološki djelovati tako, da movira na kritičko produbljivanje iznesenih filozofijskih nazora. U tome je podjedno razlog, da već uvod u filozofiju iziskuje duševnu usredsređenost i otklon svih onih predrasuda, koje zatamnjuju spoznaju istine. Osim toga pretpostavlja ipak i Uvod u filozofiju izvjesni stepen inteligencije, kojom je uslovljena sposobnost za znanstveni rad u spekulativnom pravcu. Nije dakle metodički ne dotjeran Uvod u filozofiju, ako i nije prosječnom shvatanju pristupan: Uvodom ima da otpočne upravo znanstveno proučavanje filozofije.

Ovako označenom zadatku nije dakako uvodna literatura u historijskom svojem razvitku adekvatno uvijek odgovarala. Sačuvani su još odlomci najstarije (iz 2. stoljeća posl. Hr.) uvodne rasprave u Platonovu filozofiju (od platoničara Albina). O pojmu i razdiobi filozofije raspravlja Ammonius Hermiae (u 5. st.). Al-Farabi († 950) i Avicenna († 1017) govore u svojim uvodima opširnije o pojedinim filozofskim disciplinama.

U sredovječnoj skolastici treba da se naročito istaknu dva uvodna djela za filozofiju. Prvo je djelo „De divisione philosophiae“, kojemu

je autor glasoviti Aristotelov prevodilac (iz arapskog) Dominicus Gundissalinus (polovicom 12. v.). Ne samo da ono uvodi u čitavi Aristotelov Organon, nego po prvi put iznosi nove, osobito metafizičke probleme. Drugo, vrlo znamenito djelo jest od Roberta Kilwardby-a († 1278): De ortu et divisione philosophiae. Ovaj predstavnik augustinizma iz starije dominikanske škole nastoji iznaći svezu među pojedinim znanostima, određuje predmet filozofije, a razdiobu njezinu provodi prema tome, da li raspravlja o ljudskim ili božanskim stvarima (res humanae i res divinae). U prvu skupinu spada logika, etika i disciplina mehaničkih umijeća, a u drugu prirodne nauke, matematika i metafizika. Subjektivni izvor filozofiranja nalazi se u težnji čovjekovoj za spoznavanjem i srećom.

Na prelazu u novovječnu filozofiju dobiva i uvodna literatura kritički-reformatorski karakter prema skolastici (n. pr. kod Fr. Bacona). Tek u 18. vijeku otpočima se jače razvijati uvodna literatura. Chr. Wolff raspravlja u predgovoru svojoj logici (1728) o pojmu i razdiobi filozofije, o metodi i slobodi filozofijskog mišljenja. Nakon Fichtea („Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie" 1794.), Herbarta („Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie" 1813.) i Hegela („Enzyklopädie der phil. Wissenschaften im Grundriss" 1817) gotovo svi predstavnici njemačke filozofije izdaju svoje Uvode, čestokrat zapravo Uvode u posebni filozofijski sustav. Tako prema Schellingu raspravlja S. Erhardt („Einleitung in das Studium der ges. Philos." 1824.) o predmetu, zadaći, izvorima i pomagalima filozofije, te o snošaju s empiričkim znanostima. Kao Herbartovac piše Strümpell svoj Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Phil. 1886. Iz novije i savremene literature donosimo slijedeći pregled:

Fr. Lampe, Vvod v modroslovje (Ljubljana 1887). Kratko i lakim načinom pisano za početnike. — Veber Fr., Uvod v filozofijo (Ljubljana 1921). Zapravo je to samo uvod u „predmetnu teoriju". — Külpe, Einleitung in die Philosophie, 9. izd. (Lpzg. 1919.). Ovo se djelo može smatrati jednim od najboljih u toj vrsti literature. Podaje objektivnu orijentaciju o razvitku i sadašnjem stanju filozofije, te kritičku karakteristiku raznih smjerova unutar pojedinih fil. disciplina. — Za uvod u njemačku modernu filozofiju odlično je Külpeovo djelo: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 6. izd. (Lpzg. 1914.). — Windelband, Einleitung in die Philosophie (Tübingen 1914) i Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie, 4. izd. (Frbg. i Tüb. 1914.). Dok prvo djelo otvara najopćenitiji pogled na sva moguća rješavanja filozofijskih problema, potonje obrađuje najvažnija pojedinačna pitanja. U savremenu filozofiju uvodi Windelbandovo djelo: Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts, 2. izd. (Tüb. 1909.). — R. Eisler, Kritische Einleitung in die Philosophie 1905. Općenitog karaktera kao ovo djelo, jest i Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, 6. izd.; hrv. prevod od dra. Jelašića (Zagreb 1915.). — Mnogo pobude daje O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 4. izd. (Strassburg 1911). — W. Wundt, Einleitung in die Philos. 6. izd. (Lpzg. 1914.). Daje opsežni pregled o povjesti filozofije i sustavna rješavanja. — U kratkom pregledu prema interesu početnika pisano je djelce: H. Richert, Philosophie, 3. izd. („Aus Natur und Geisteswelt", Teubner 1919.) — Iz iste kolekcije (sv. 155) R. Richter, Einführung in die Philos. 4. izd. — S osobitim obzirom na početke logike i psihologije informira R. Lehmann, Lehrbuch der phil. Propädeutik, 4. izd. (Brln. 1917.). — S monističkog stanovišta prikazuje metafizičke i noetičke probleme od Kanta do Wundta F. Paulsen, Einleitung in die Philos., 35. izd. (Stuttgart 1920.) — M. Frischeisen-Köhler, Moderne Philosophie (Stuttg. 1907.) prikazuje oprečna naziranja savremenih filozofa. — Jasno i duboko piše o razvitku moderne filozofije, osobito o kriticizmu A. Riehl, Zur Einführung in die Phil. der Gegenwart, 5. izd. (Lpzg. i Brln. 1919.). — Za psihološku metodu općeg prikazivanja savremene filozofije za istaknuti je Wenzig, Die Weltanschauungen der Gegenwart in Gegensatz und Ausgleich („Wissenschaft und Bildung" sv. 14.). — H. Höffding, Moderne Philosophen (Lpzg. 1905.). Od istog su pisca Philosophische Probleme (prev. od M. Ševića) prerađeni pod naslovom „Der menschliche Gedanke, seine Formen und seine Aufgaben" 1911. — Prikazi pojedinih disciplina nalaze se u „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts", Festschrift für K. Fischer.-Heidelberg 1907. 2. izd. — G. Simmel, Hauptprobleme der Philos. (Lpzg. 1911., Kol. Göschen, 500). — M. Weutscher, Einführung in die Philos. (Göschen). — Klimke, Die Hauptprobleme der Weltanschauung (Kösel, 37.) — Menzer, Einleitung in die Philos. („Wissenschaft u. Bildung" 119). — J. Cohn, Führende Denker" („Aus Natur und Geisteswelt" sv. 176.). — Iz iste kolekcije sv. 56. L. Busse, Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. — W. Koppelmann, Weltanschauungsfragen (Berlin 1920.).

U ovdje navedenoj literaturi naći je dalnje podatke za specijalnu literaturu iz pojedinih filoz. disciplina (n. pr. kod Richerta, Külpea, Lehmanna itd.).

Za skolastičku filozofiju napose isp. J. Maritain, Éléments de philosophie I. Introduction générale a la philosophie (Paris 1920). — De Wulf, Introduction a la philosophie néo-scolastique, (Louvain). — De Wulf u „Traité éleméntaire de Philos." t. II., ed. 4. (Louvain 1913.). — Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philos. (Kösel). — Grabmann, Thomas v. Aquin (Kösel) i Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas (Frbg. 1919.). — Commer, Die immerwährende Philosophie (Wien 1899.). — Willmann, Ge-

schichte des Idealismus. — U e b e r w e g-H e i n z e, Geschichte der Philos. II.3, 154 sq. — Napose upozorujem na A. S t ö c k l, Grundriss der Geschichte der Phil. 3 (Mainz 1919.) Uz ovu priručnu povijest filozofije ističem kao najvrsniji uvodnik u filozofiju sa skol. stanovišta: E n d r e s, Einleitung in die Philosophie (Kösel 1920, sv. I. „der Philosophischen Handbibliothek", što ju izdaje Cl. Bäumker, L. Baur i M. Ettlinger). — U filozofiju sv. Tome najbolje uvodi E. R o l f e s, Die Philosophie von Thomas von Aquin (1920. „Philos. Bibliothek" sv. 100).

Kratke orijentacione rasprave o filozofiji jesu: P. G e n y, Questions d' enseignement de Philosophie scolastique (Paris 1913.). — L. S c h ü t z, Einleitung in die Philosophie (Paderborn 1879.). — M. L i m b o u r g, Begriff und Einteilung der Phil. (Innsbruck 1893). — C h. S e n t r o u l, Was ist neu-scholastische Philosophie (Münster 1909). — K. J ö e l, Die philosophische Krisis der Gegenwart (Lpzg. 1914). — K. S t u m p f, Die Wiedergeburt der Philos. (Brln. 1907.). — P. H ä b e r l i n, Die Grundfrage der Philos. (Basel 1914.) i Wissenschaft und Philosophie 1910. — S. M a t i č e v i ć, Počeci filozofije, 1919.

Napokon iz leksikografske literature isp. O. W i l l m a n n, Die wichtigsten phil. Fachausdrücke (Kösel 1909). — E u c k e n, Geschichte der phil. Terminologie (Lpzg. 1879) i Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart 3. 1904. — R. E i s l e r, Wörterbuch der phil. Begriffe (Brln. 1910, 3. izd.) i kraći rječnik Handwörterbuch der Philos. (Brln. 1913), te Philosophenlexicon (Brln. 1912). — P. T h o r m a y e r, Philos. Wörterbuch („Aus Natur und Geisteswelt" sv. 520). — R. O d e b r e c h t, Kleines phil. Wörterbuch, 4. izd. (Lpzg. 1920).

D o d a t a k. Za vrijeme ovog štampanja izdano je odlično filozofijsko djelo A l e š a U š e n i č n i k a: Uvod v filozofijo. Zv. I. Spoznavno-kritični del. (Ljubljana 1921.),

Sam naslov djela odgovara autorovoj koncepciji, koja je u sebi sasvim pravilna i ako se izdvaja od općenitog shvaćanja o zadaći „uvoda" u filozofiju. Današnja filozofijska literatura nema doduše još posve fiksiranog pojma o „Uvodu": jedni mu stavljaju u zadaću prikazivanje historičkog razvitka unutar pojedinih filozofijskih disciplina s uvodnom raspravom o filozofiji uopće; u proširenom opsegu obuhvata „uvod u filozofiju" preglednu i kritičku obradbu osnovnih filozofijskih problema, koji u svojem rješenju sastavljaju t. zv. nazor o svijetu i životu. Kritičkim pogledom na historijske sisteme otvaraju se napokon smjernice za onaj filozofijski sustav, u kojem autor nalazi pozitivne rezultate umovanja. Čitavi taj posao prethodi dakle umstvenom istraživanju pojedinih fil. problema u sustavnoj njihovoj cjelini; pa zato i jest takav posao dobio naziv uvoda u filozofiju.

A. Ušeničnik postavlja metafizičke probleme u središte filozofiranja — što je sasvim prirodno — pak se u prvom redu pita za vrijednost spoznajnog organa, koji rješava te probleme ili koji stvara filozofiju.

Možemo li mi uopće imati metafizičku filozofiju? Ovo pitanje svakako znači uvod u samu filozofiju, jer sav raison d' être filozofije zavisi o vrijednosti našeg spoznanja. Nauka o spoznaji postaje time prvotna filozofijska disciplina, te je s obzirom na metafiziku njezina priprava ili uvod. Ušeničnikov „Uvod" zapravo je dakle nauka o spoznaji. Uz taj prvi dio Uvoda slijedit će kao drugi dio pregledni prikaz sadašnjeg stanja metafizike.

I. Dió.

O filozofiji uopće.

§ 1. Što je filozofija?*

1. **Filozofijska znanost.** *a*) Filozofiranjem nastojimo odgovoriti na izvjesna pitanja, a čitavi kompleks odnosnih odgovora ili gotovih spoznaja zovemo filozofijom. Svaka spoznaja ima vrijednost pozitivnog odgovora samo onda, ako je objektivno sigurna t. j. ako izriče neku i s t i n u. Do istinitih spoznaja (ako nam nijesu neposredno ili iskustveno poznate) dolazimo putem misaonog istraživanja. Opet svako misaono istraživanje ima da bude pravilno provedeno t. j. takovo, da na osnovu svestranog promatranja i dokazivanja dovede do pouzdanog rezultata. Drugim riječima, i do filozofijskih se istina dolazi samo m e t o d i č k i m istraživanjem. A budući da cjelina mnogih istina o jednom predmetu treba da bude u organičkoj povezanosti t. j. jedinstveno prema svom predmetu uređena, zato je s i s t e m a t i č n o s t bitno obilježje pravoga znanja. Filozofijsko dakle znanje ima da udovolji navedenim uvjetima — i time onda filozofija dobiva svoj z n a n s t v e n i (naučni) karakter.

Kako ćemo filozofiju specificirati prema ostalim znanostima ? Kad znamo da se znanosti diferensiraju po svojim predmetima, treba da ustanovimo predmet filozofije. To biva u dvojakom smislu: time da upoznamo m a t e r i j a l n i predmet ili sve ono o čemu filozofija uči, i f o r m a l n i njezin predmet t. j. ono gledište, s kojeg polazi filozofijsko proučavanje. Tako primjerice matematička nauka pomišlja kolikotne (prostorno-sljedovne) snošaje, a empiričke znanosti promatraju pojave izvanjskog (tvarnog) i usebnog (usvijesnog) iskustva. Svaka ova nauka kao i ostale idu za tim, da svoj (materijalni) predmet odrede, t. j. da saznadu što je on u sebi i u kojim je relacijama. U takvom određenju predmeta sastoji upravo istinita spoznaja. Koji dakle predmet pripada filozofiji i u vidu kojeg određenja ?

Dok ostale znanosti obuhvataju bitak (Das Sein, esse) i zbivanje (Das Werden, fieri) samo djelomično, filozofija to promatra sveobuhvatno

* Prvi paragrafi brojnije citiraju neka naučna vrela, da početnika upute, kako će se njima služiti u samostalnom radu.

u jedinstvenoj cjelini (= univerzalno) — s ciljem da sazna, šta je bitak i zbivanje t. j. da mu upozna narav (bit) i najopćenitije relacije. Šta je materijalni bitak i prostor u kojem se nalazi? Odakle zbivanje svemira i život u njemu? Šta je svijesno zbivanje i u kojim je relacijama? Šta znače idealne vrednote u svijesti ljudskoj? Kakav je organ saznavanja?... Sve su to filozofijska pitanja, koja zahvataju cjelotu bitka i zbivanja, da proniknu u prvotna, najopćenitija ili najviša počela (principe). Dok naime pojedinačne znanosti promatraju svoj predmet ne gledeći na svezu s cjelinom i zadovoljne s upoznanjem svega onoga što taj predmet pojedinačno uvjetuje t. j. s upoznanjem neposrednih počela — filozofija upravo apstrahira od svake pojedinačnosti. Univerzalnost filozofije s obzirom na materijalni i formalni njezin objekat podaje joj dakle diferencijalnu karakteristiku prema ostalim znanostima.

b) Ako se filozofija i razlikuje po svom predmetu (materijalnom i formalnom) od specijalnih nauka, ipak je ona s njima u naročitom doticaju po tom, što one djelomično obuhvataju materijalni predmet filozofije, što imadu s njom zajednički spoznajni izvor, znanstvene metode i ciljeve. Sve se znanosti služe misaonim funkcijama idući za spoznajom istine, a da i ne ispituju sastavne principe saznavanja, metodičke uvjete, postulate, načela i vrijednost istine uopće. Zadatak je dakle filozofije u prvom redu, da istraži zajednički spoznajni organ svih znanosti. — Nadalje se bave pojedine nauke raznim pojavama u materijalnom svijetu, a da i ne pitaju za narav materijalnog bitka; druge se zanimaju duševnim pojavama svijesnog subjekta, predpostavljajući naprosto njegovu eksistenciju... Tu sad pridolazi filozofija, da upotpuni specijalne nauke time, što znanstveno objašnjava osnove tih nauka n. pr. pitanje prostora, promjene, sile, materije, duha... Unoseći dakle u specijalne nauke s općih gledišta na bitak i zbivanje polučene rezultate, izvršuje filozofija drugi dio svog zadatka, kojim proširuje specijalne nauke te ih izdiže do općeg pogleda ili nazora na svijet i život. Ovoj potrebi misaone ljudske naravi ne mogu udovoljiti pojedinačne nauke, pa zato one nikad neće nadomjestiti zadaću filozofije. — U drugu ruku ne može se filozofija sasvim odijeliti od specijalnih nauka i zato, jer svoj predmet istražuje polazeći od iskustvene pojedinačnosti, koju obuhvataju specijalne nauke. Kao sve naše znanje i filozofija je ovisna o iskustvu, a po tom i o specijalnim naukama. Njihov napredak uvjetuje i razvitak filozofije.[1])

[1]) Historičko porijeklo riječi „filozofija" (u znanstvenom smislu) svodi se na Pitagoru (rodj. 580. pr. Hr.), koji je na upit Leonta, tiranina Fliuntskog (u Elidi) da li je on mudrac (*σοφός*), odgovorio da je samo prijatelj mudrosti, da ju samo ljubi (*φιλόσοφος*). O tome izvješćuje Cicero (Tusc. q. 5, 3) pozivajući se na platonovca Heraklida Pontskog. Jednaki izvještaj nalazimo kod Plutarha, Jambliha, Laktancija Eusebija i osobito kod Augustina (de Civ. Dei 8, 2; de Trin. 14, 1.). Isp. Ueberweg, Geschichte der Philos. I. str. 1. sq.

2. **Razdioba filozofije.** — Prirodne znanosti (fizika, fiziologija, kemija, astronomija...) ispituju prostorno-tvarne predmete ili pojave osjetnog našeg opažanja. Ove se znanosti diferenciraju prema raznovrsnosti pojava, koje sačinjavaju sadržaj izvanjskog iskustva. Od ovoga što nam je u iskustvu dano (gegeben), polaze prirodne znanosti k onome što nam je zadano (aufgegeben). To će reći, svaka ova znanost ide kod proučavanja istovrsnih pojava za tim, da otkrije njihovo nužno i općenito (bitno) određenje, te da upozna stalne načine djelovanja (zakone). Ova zadaća prirodnih znanosti znači formalni njihov objekat ili gledište, s kojeg polaze u istraživanju materijalnog svog objekta.

Ako apstrahiramo od materijalnog supstrata, pa zadržimo u vidu samo prostorno-sljedovne snošaje, imademo zasebni objekat matematike.

Neposrednim (usebnim) opažanjem stičemo znanje o cjelokupnosti neprostornih i neosjetnih (jastvenih, psihičkih) pojava, koje znanje tvori naše unutrašnje iskustvo ili svijest. Istraživanje psihičkih pojava s obzirom na njihov postanak, razvitak, narav i međusobne snošaje zadaća je empiričke psihologije.

Sve ove znanstvene discipline upravo po tom dobivaju karakter znanstvene spoznaje, što stalnim misaonim operacijama nastoje opažajno znanje proširiti do novih spoznaja. Ne gledeći predmetnu građu, (objektivnu) na koju se misaone funkcije odnose, imade naše mišljenje (zaključivanje i dokazivanje) općenite neke oblike i neka pravila. Istraživati ovu formalnu stranu mišljenja zadaća je formalne logike. Ona se od psihologije razlikuje po tom, što uzima obzira samo na jedan dio usvijesnog zbivanja, a to je mišljenje, i što ga promatra u svezi s misaonim pravilima i načelima. Svakako je formalna logika oruđe ili sredstvo, kojim se služe sve znanosti.

Kad smo upoznali logična načela, o kojima ovise sve znanosti, i kad smo na osnovu logički pravilnog mišljenja postigli razne spoznaje, još uvijek ne znamo, da li su ta načela i sve te spoznaje samo dvojbene ili sigurne vrijednosti, da li im je istinitost subjektivna i relativna (vrijedna samo za čovjekovu misaonu organizaciju) ili objektivna i apsolutna itd. Sva vrijednost prirodoznanstvenih spoznaja ovisi o problemu spoznajne naše vrijednosti uopće. Ovaj problem o snošaju naše spoznaje s predmetima (= materijom spoznaje) ispituje noetika ili materijalna logika.

Iz rečenog je vidjeti, da se logika ima smatrati kao zasebna znanstvena disciplina, koja ispitujući uvjete za sve znanosti postavlja im time njihove temelje. Kako je logika u svezi sa svim znanostima, te im podaje raison d' être, svakako ona obuhvata sav bitak i najopćenitije sveze, te se po tom ima smatrati prvotnom disciplinom filozofije.

Uz materijalni svijet nadovezuju se razna pitanja (n. pr. o konstitutivnim principima materije, o njezinom trajanju itd.), na koja empiričke znanosti ne mogu dati odgovora. Njima se bavi filozofijska nauka, koju zovemo kozmologija.

Jedinstveni princip duševnog svijeta ispituje filozofijska psihologija. Konačni uzrok sveukupnog empiričkog bitka i zbivanja traži teodiceja ili naravno bogoslovlje (za razliku od objavljenog ili svrhunaravnog).

Ove tri grane sačinjavaju metafizičku[2]) filozofiju, jer predmeti onih pitanja, kojima se navedene grane bave, prelaze dohvat fizičkog ili empiričkog svijeta, oni sačinjavaju novi, neiskustveni svijet. Ova se metafizika zove posebna (specijalna) za razliku od općenite metafizike ili ontologije, koja raspravlja o onim filozofijskim pojmovima (n. pr. o bitku uopće, o naravi, o uzroku, o svrsi itd.), kojima se služi posebna metafizika.

Kao što je logika promatrala mišljenje s obzirom na njegova pravila, treba proučiti i normativni karakter voljnog djelovanja, a to je zadaća etike.

I lijepotna svijest može se smatrati predmetom zasebne filozofijske discipline — estetike.

Društveni oblici uopće, a napose pravni odnošaji predmetom su sociološke i pravne filozofije. Uzroke historijskog razvitka promatra filozofija historije (historijska filozofija). Kulturne pojave u socijalnom razvitku čovjeka proučava psihologija naroda (Völkerpsychologie). Napokon je religija kao općenita svojina ljudskog roda predmet religijske filozofije.

Do sada još nije sustavno provedena filozofija matematike. Tek Hume i Kant raspravlja o vrijednosti matematičke spoznaje, a logiku matematike nedavno je stao proučavati A. Voss i L. Couturat. — Isto tako je nerazvijena filozofija jezikoslovlja (Sprachwissenschaft). Osim samostalnih pokušaja (A. Marty) bavi se jezikoslovljem (napose pitanjem o postanku govora) jedan dio empiričke psihologije.

Dodamo li ovim filozofijskim disciplinama i povijest filozofije, postavili smo time okvir, unutar kojeg je došlo do izražaja umovanje duha ljudskog u svim granama filozofije.

3. **Aristotel i Skolastika o pojmu filozofije.** Filozofija je svakako neko znanje. Ali već je Platon (u Teetetu) i Aristotel (de an. III. 3.) istaknuo, da imademo kadgod samo nestalno ili nesigurno znanje, koje zovemo mnijenje (*δόξα*, opinio). Ono može da bude i neistinito,

2) Neki izdavač Aristotelovih spisa (možda Andronik Rodjanin, oko g. 70 pr. Hr.) poredao je onaj dio spisa, koji se bave najopćenitijim istraživanjem bitka iza fizike, te nazvao ovaj dio *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Ovaj naziv za oznaku izvanjskog snošaja među Aristotelovim spisima dobio je kasnije novi smisao, koji se tiče samog sadržaja u dotičnim spisima, koji slijede iza fizike.

jer ne isključuje protivnu mogućnost. Ali pravo jest znanje tek onda, kad smo sigurni da posjedujemo istinitu spoznaju.[3])

Ima istinitih spoznaja, koje neposredno shvaćamo, pa zato one i nijesu predmet ispitivanja. Skolastika to zove „habitus principiorum" ili „intellectus" (prema Aristotelovom *νοῦς*, Ethic. Nic. VI. b.). Kad dolazimo do spoznaje posrednim (dokaznim) putem ili doumljivanjem, na temelju nekih razloga, onda je to tek pravo spoznavanje (*ἐπιστήμη*, scientia). Zato se kaže, da o nekom predmetu imademo potpuni sud, kad ga spoznajemo iz njegovih principa.[4]) Kao što Aristotel (Post. I. 2.) i Toma Akvinski (In II. Post. lect. 1.) uči, da na osnovu njegovih principa spoznajemo predmet kakav u istinu jest. — Da se pravo znanje osniva na poznavanju uzroka, upućuje nas analiza same težnje za znanjem, koja je prirođena svakom čovjeku (Arist. Met. I. 1.). Ta naime težnja izvire u nekim prirođenim pitanjima, koja pretpostavljaju neznanje i dvoumljenje. Čovjek promatrajući svijet začuđeno dolazi do raznih pitanja, i time želi saznati nešto o predmetima svojih pitanja. A koji su to predmeti (*ζητούμενα*)? Aristotel ih nabraja četiri (Post. II. 1.): bivstvovanje (*εἴ ἔστιν*) bit ili narav (*τὸ τί ἔστιν*) vlastitosti ili pripadna određenja (*τὸ ὅτι*) i tvorni odnosno svršni uzrok. (*τὸ διότι*). Skolastika klasificira uzroke svih stvari na unutarnje i izvanjske. Ako je stvar sastavljena, zovemo materijalni uzrok (*ἡ ὕλη*) ono od čega (*ἐξ οὗ*) nešto jest ili nastaje, a formalni je uzrok (*τὸ τί ἦν* ili *ἔστιν εἶναι*) ono odredbeno počelo, po kojemu nešto jest. Osim ovih unutarnjih imade još i izvanjskih uzroka, a to su tvorni (*ὅθεν*) i svršni (*τὸ οὗ ἕνεκα*).[5]) Po svim ovim uzrocima dobivaju stvari i svoje bivstvovanje, narav i akcidentalne vlastitosti. Prema tome ćemo predmete naših pitanja upoznati onda ako otkrijemo njihove uzroke.[6])

Ispravnost ovog shvaćanja proizlazi također iz pojma istinite spoznaje, do koje dolazimo dokazivanjem. Jer opažanje nam kaže samo za činjenice (*ὅτι*), a dokazivanje nastoji tim činjenicama potražiti realne razloge (*τὸ διὰ τί*).[7]) I tek onda kad smo te uzroke upoznali, možemo reći da smo polučili istinitu spoznaju, koja je u skladu sa svojim predmetom. Budući naime da sve predmete naših pitanja sačinjavaju nji-

3) Cognitio, secundum quod stat in principiis, recipit nomen intellectus; secundum autem quod derivatur ad conclusiones, accipit nomen scientiae. S. Toma, in 3. dist. 28. q. 1. a. 6.; Arist. Post. Anal. I, 9.

4) Judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. S. Toma, I. II. q. 57. a. 6. ad 3. — „Princip" obuhvata pojam „uzroka" i „razloga".
Uzrok je uvijek realno različan od svog učinka, koji je u realnoj ovisnosti o uzroku. Razlog i njegov posljedak mogu se i samo logički razlikovati.

5) Isp. Arist. Met. I. 3; Post. II. 10; Phys. II. 3.

6) S. Toma, C. gent. III. 25.

7) *Οἱ μὲν ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι διότι δ᾽ οὐκ ἴσασιν· οἱ δὲ (τεχνῖται) τὸ διότι καὶ αἰτίαν γνωρίζουσιν.* Arist. Met. I 1.

hovi uzroci, zato je pravo ili istinito znanje usklađeno sa predmetima onda, kad poznajemo uzroke.[8])

Gledeći na formalni momenat kod znanosti t. j. na samo spoznavanje uzroka, očito je da znanost može da bude više ili manje s a v r š e n a. Tko na pr. poznaje bit stvari, bolje ju poznaje, nego da znade samo za kakvoću njezinu ili kolikoću itd. Uopće kad smo u dokazivanju i zadnje razloge iscrpli u potvrdu jedne istine, odnosno kad smo upoznali apsolutno zadnje uzroke za predmet istinite spoznaje, onda smo time postigli savršenu spoznaju.[9]) Jer ili su realni razlozi, iz kojih predmet spoznajemo, neovisni o daljnim razlozima — i u toliko su zadnji — ili ovise o njima. U potonjem slučaju nije savršena spoznaja, dok ne dođemo do razloga, koji nije više ni o čem ovisan. Nadalje, spoznaja će biti savršena, ako je adekvatna predmetu gledom na njegovu spoznatljivost. A svaki predmet spoznatljiv je vlastitim svojim bitkom, koji stoji do njegovih uzroka. Potpuno poznavati sve uzroke znači iscrpsti svu spoznatljivost predmeta. Dakle je potpuno savršena spoznaja u poznavanju i zadnjeg uzroka.

Materijalni elemenat znanosti znači opseg onih predmeta koje neka znanost obuhvata. S tog će obzira biti najsavršenija ona znanost, koja promatra upravo sve predmete. Pa kad bi jedna znanost s formalnog gledišta bila potpuno savršena, t. j. kad bi otkrila zadnje uzroke, eo ipso bi takova znanost bila savršena i po svom opsegu, jer spoznajom konačnog uzroka obuhvatismo sve što god jest. Takovo znanje o n a j v i š i m u z r o c i m a s v e g a š t o j e s t — zovemo m u d r o s t.[10]) A filozofija znači ljubav k mudrosti ili sticanje znanosti (kako Platon u Eutidemu kaže *κτῆσις ἐπιστήμης).*

4. **Skolastika o razdiobi spekulativnih znanosti.** Razumna spoznaja uopće — jer je nematerijalne naravi — ne može imati materijalnu promjenljivost i pojedinačnost za svoj formalni objekat. Prema tome mora formalni objekat spekulativnih znanosti imati karakter n u ž n o s t i i n e m a t e r i j a l n o s t i.[11]) Drugim riječima, a p s t r a k c i j a od materijalne pojedinačnosti jest formalni razlog za razumnu spoznatljivost

8) Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte cognoscere ejus veritatem. Eadem enim sunt principia esse et veritatis ipsius, ut patet ex 2 Met. Oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae, S. T o m a, in I. Anal. l. 4.

9) *Τότε γὰρ εἰδέναι φάμεν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτη αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν.* A r i s t. Met. I. 3. P Tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus S. T o m a, C. gent. III. 25. — ... judicium, quod fit per causam primam, est primum et perfectissimum. II. II. q. 9. a. 6.

10) *Δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν.* A r i s t. Met. I. 2. - — Sapientia est circa primas causas et prima principia. S. T o m a in I. Met. lect. 1 isp. S. th. I. q. 1. a. 6; I. II. q. 57. a. 2.; C. gent. I. c. 94; K l e u t g e n, Die Philosophie der Vorzeit I, 900.

11) S. T o m a, In Boëth. l. 2. q. 1. a. 1.

svih predmeta i ujedno princip za njihovo znanstveno diferenciranje.[12]) Skolastika pako razlikuje trostruku apstrakciju.

Na prvom stepenu apstrakcije ne gledamo na p o j e d i n a č n a t j e l e s a kao takova (t. j. u koliko su pojedinačna), već se obaziramo na o s j e t n a s v o j s t v a u o p ć e. To će reći, mi apstrahiramo od pojedinačnih tjelesa, na kojima su osjetna svojstva uzbiljena (n. pr. pomišljajući čovjeka apstrahiramo od upravo ovog ili onog mesa i kostiju, ali ne uopće od svakog mesa i kostiju.[13]) — Na drugom stepenu apstrakcije ne samo da se ne obaziramo na individualnu materijalnost (materia sensibilis individua), nego apstrahiramo uopće od svake materijalnosti (materia sensibilis communis) u koliko je s u p s t r a t z a o s j e t n e k a k v o ć e, a gledamo na materiju samo koliko joj pripada p r o t e ž n o s t. Kvantitativna određenja (broj, veličina, oblik) ontološki prethode osjetnim kakvoćama, pa zato ih možemo zasebno pomišljati t. j. bez osjetnih kakvoća i bez ikojeg pojedinog tijela (materia intelligibilis individualis). — Na trećem stepenu apstrakcije napuštamo s v a k u s v e z u s m a t e r i j o m i promatramo samo ono što ne uključuje nikoje materijalnosti (n. pr. istina, dobrota, bitak...) ili ju pozitivno isključuje (n. pr. čista duhovnost).

Prema ovom trostrukom stupnjevanju razlikuju se spekulativne znanosti. Sve su naime stvari ili ovisne o materiji ili su o njoj neovisne. Ako su ne samo u realnoj zbilji ovisne već ako ih ne možemo ni pomišljati bez materije (n. pr. čovjeka bez tijela) onda one sačinjavaju predmet p r i r o d n e n a u k e (scientia physica) Predmeti koji takodjer ne mogu eksistirati bez tjelesa, ali ih možemo bez njih pomišljati, padaju u okvir m a t e m a t i k e. — Napokon takove stvari koje mogu i netvarno eksistirati (n. pr. supstancija, kakvoća, čin i moć itd.) ili nužno isključuju svaku stvar (n. pr. Bog) tvore predmet m e t a f i z i k e ili p r v e f i l o z o f i j e (dok je fizika „druga filozofija")[14])

5. **Razni nazori o pojmu i razdiobi filozofije.** I pojam filozofije ima svoju historiju. U početku poznate nam upotrebe nalazimo izraz filozofija s etimološkim značenjem (tako kod Herodota i Tukidida). Proti sofistima, koji su se držali zastupnicima mudrosti, ističe sebe S o k r a t († 399. pr. H.) kao filozofa, koji zna da ništa ne zna, ali teži za znanjem. Filozofija se tu smatra kao p s i h i č k i fakat općeno ljudske težnje za saznavanjem.

Već kod P l a t o n a (427—347) dobiva pojam filozofije l o g i č k o ili objektivno svoje određenje, koliko označuje znanje o vječnim stva-

12) Ideo secundum ordinem remotionis et a materia et a motu scientiae speculativae distinguuntur. In Boëth. l. 2. q. 1. a. 2.

13) S. T o m a, S. th. I. q. 85. a. 1. ad 2.

14) S. T o m a, In Boeth. de Trin. q. 5. a. 1.; zatim Expos. in 1. metaph. Arist. prolog.; u komentaru in Arist. Ethic. VI. l. 7. kaže: sapientialia (i. e. philosophica) sunt pure intelligibilia.

rima, koje nijesu pristupačne iskustvenom opažanju. Realne biti (ideje) koje su izvan osjetne pojavnosti, i našu spoznaju o njima proučava dijalektika[15]) ili (kasnije nazvana) logika. Njoj odgovara dio današnje metafizike (ontologija i teodiceja i noetika). Platonova fizika (nauka o prirodi) obuhvata osim prirodne znanosti još kozmologiju i psihologiju. O ćudorednom djelovanju govori etika. U ovoj podjeli dolaze do izražaja tri duševne sposobnosti: iskustveno-opažajna (fizika), razumska (dialektika) i voljna (etika).

Za Aristotela (384—322) je filozofija znanost o prvim uzrocima, pa zato ju on u eminentnom smislu zove „prva filozofija"[16]) ili „teologija" (Platonova dialektika). Fizika je za njega „druga filozofija", koja s „prvom" filozofijom i matematikom zajedno sačinjava teoretsku filozofiju.[17]) U praktičnu filozofiju računa se etika s podređenim disciplinama; a napokon poietska filozofija govori o materijalnom oblikovanju (tehnologija). Dok su Platonovu podjelu usvojili Stoici i Epikurejci, a djelomično i moderni filozofi, Aristotelova se također održala i u novijoj filozofiji.

Za Stoike i Epikurejce dobiva filozofija praktično značenje, jer ima služiti kao sustavna pouka za vredno i zadovoljno življenje.

Sv. Toma i skolastici stavljaju filozofu u zadatak, da sve poređuje (kao što je Aristotel rekao u početku Metafizike): jer mudrost znači savršenstvo razuma, kojemu je svojstveno upoznavati poredak. A razlikovati možemo četverostruki red: 1. kojeg razum ne stvara, nego ga u svijetu nalazi, 2. kojeg razum promatra u vlastitom djelovanju, 3. kojeg opaža u voljnom djelovanju i 4. onaj red, kojeg razum iznalazi za proizvedbu stvari. Tako se filozofija raspada na prirodnu filozofiju (s metafizikom), logiku, etiku i estetiku.

U novovječnoj filozofiji susrećemo posve različite nazore o zadaći i razdiobi filozofije. Sve znanosti dijeli Bacon (1561—1626) pre a psihološkom principu o razlici duševnih moći. Uz pamćenje se oslanja historija, uz fantaziju poezija, a na razumu se osniva filozofija. Prema predmetima razlikuje se opet filozofija u nauku o Bogu, o prirodi i o čovjeku. Sve tri grane prethodi „philosophia prima", koja ispituje spoznajne uvjete, zajedničke pojedinim znanostima. Time je Bacon prvi odijelio noetiku kao zasebnu disciplinu od ostale filozofije.

15) Ovaj Platonov naziv za metafiziku i noetiku upotrebio je opet Schleiermacher (1768—1834). A i Hegel zove svoju logičku metodu „dijalektičnom". Skolastici djelomično upotrebljuju isti izraz za formalnu logiku. Podjedno se njime označuje svako oštroumno raspravljanje.

16) Baconova „philosophia prima" jest prva noetika odijeljena od metafizike. Descartesove „meditationes de prima philosophia" raspravljaju o temeljima sigurne spoznaje. Chr. Wolff zove ontologiju „philosophia prima".

17) *Τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική θεολογική,* Arist. Met. V. 1., isp. S. Toma, in VI. Met. l. 1.; za tim in Boeth. de Trin. l. 2. q. 2. a. 1 ad 6: Alio nomine theologia dicitur Metaphysica, i. e. transphysica, quia post Physicam discenda occurit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire...; id. C. gent. I. 4.

„Otac novije filozofije" Descartes ili Kartezije (1596—1650) ističe u prvom redu svezu filozofije sa svim ostalim znanostima, kojima je filozofija po svom strogo razumskom postupku jedini osnov. Nakon Descartesa uzima i Christian Wolff (1679—1754), oprečnost razumskog (apriornog) i empiričkog (aposteriornog) područja kao princip za razlikovanje filozofije i ostalih znanosti. Diviziju filozofije proveo je opet psihološki (prema spoznajnoj i poželjnoj moći) u teoretsku i praktičku filozofiju. Teoretska se filozofija (metafizika) raspada u naravnu teologiju (o Bogu), psihologiju (o duši) i kozmologiju (o svijetu). O najopćenitijim metafizičkim pojmovima raspravlja ontologija. Metafizičke se discipline zovu racionalne (obzirom na deduktivnu metodu), a uporedo s njima stoje empiričke nauke. Time je unešen jasniji princip u klasifikaciju znanosti.

Nakon Wolffa sve više se filozofijsko područje prenosi u čisti razum (bez empirije), i tako se filozofija ograničuje na logiku i noetiku (Kant, Fichte, Hegel), Po Kantu (1724—1804) je zadaća kritike da ispita o predmetima neovisne (apriorne) logičke uvjete za mogućnost razumskog spoznanja; a metafizike, da izradi sustav razumske spoznaje o predmetima. Kako se razlikuje teoretski i praktički razum, mora da i metafizički sustav obuhvati metafiziku prirode (uključeno s psihologijom) i metafiziku ćudoređa. Hegel (1770—1831) razlikuje nauku o logičkom razvoju „apsolutnog znanja" (fenomenologija duha) i nauku o spoznajnom sadržaju. Uz ovu potonju (logiku) nadovezuje se filozofija prirode i filozofija duha u koju spada etika s pravnom filozofijom, psihologija, estetika i religijska filozofija).

U ovim posljednjim nazorima opažamo tendenciju, da se filozofija postavi na prvo mjesto ispred ostalih pojedinačnih znanosti. Sad nastaje preokret u shvaćanju filozofije u toliko, da se filozofiju smatra ovisnom o iskustvenim naukama. Već Herbart (1776—1841) drži da je filozofiji zadaća obraditi iskustvom stečene pojmove. Za Wundta (1832—1920) je filozofija jedinstvena sinteza svih spoznaja, koje nam pružaju pojedinačne znanosti. Po Wundtu se dijeli filozofija prema tome, da li ispituje postanak spoznajnih sadržaja (nauka o spoznaji) ili njihovu sustavnu svezu s principima (Principienlehre). Ova nauka o principima ima opći svoj dio (metafizika) i posebni, koji se raspada u filozofiju prirode i filozofiju duha. Slično s Wundtom uči i Paulsen, da je filozofiji zadaća nadopuniti sve specijalne znanosti. — Zasebno mišljenje o filozofiji imadu od savremenih filozofa Th. Lipps, koji ju istovjetuje s psihologijom, ili A. Döring, a slično i Windelband, koji zadaću foilozofije nalaze u postavljanju općenih vrednota (misaonih, etičkih i estetskih). Iz svega proizlazi, kako je tačno rekao Raoul Richter u svom predavanju (Philosophie und Religion) na filozofijskom kongresu u Genevi 1904, da o pojmu filozofije još do sada nema nikojeg jedinstva.

Nedavno je G e y s e r objelodanio raspravu (Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis, Frbg. 1921.), u kojoj nam prikazuje eidološko shvatanje filozofije t. j. u kojoj nastoji prikazati filozofiju kao istraživanje forme (εἶδος). On polazi s osnovne činjenice, koja glasi: „ja imam svijest o ovom i onom". To će reći, izvan svake je sumnje ne samo subjektivna eksistencija svijesti (kako je Descartes naglasio sa svojim Cogito, ergo sum), nego svijesna sveza subjekta s a o b j e k t i m a. Ova svijest ne samo da obuhvata r a z l i č i t e objekte, nego je i ona sama različita. Ali svijest nije s obzirom na objekte samo pasivna ili receptivna, nego je čovjek prema toj svezi sa objektima i aktivan, t. j. on ispituje, isporeduje i zauzima razna gledišta prema danim objektima. U ovim m i s a o n i m činima izvire filozofiranje. — Ako sad reflektiramo na sve ono što je svijesno metnuto pred subjekat, sigurno znademo da sve to nije apsolutno ništa, nego je n e š t o (i okrugli četverokut je takovo nešto, što makar samo kao riječi u svijest ulazi). Ali svijesni objekti razlikuju se ne po tom što su nešto (po tome se naime upravo ne razlikuju), nego u koliko su ovo ili ono nešto t. j. nešto određeno. Budući da raznolični svijesni objekti nijesu samo „nešto", nego su nekako određeni, zato taj momenat, koji ono nešto određuje, da jest t a k o v o nešto (za razliku od pukog „nešto" i od svakog drukčije određenog „nešto") zove Geyser f o r m a (species, εἶδος, Solchheit, Sosein). S ovim pojmom forme relativan je pojam m a t e r i j e t. j. nekog supstrata (ὑποκείμενον), koji je formiran. Materija („schlechthin letzte Materie" ili „Urmaterie") znači dakle posve neodređeno nešto, koje je tek po formi nešto određeno. Ova je materija sasvim neodređena i s obzirom na usvijesnu odnosno realnu eksistenciju. Time se ova Geyserova „materija" razlikuje od Aristotelove πρώτη ὕλη (materia prima), koja ima da znači neodređeni realni supstrat za tjelesne forme. Osim ove posljednje (g e n e r a l n e) materije razlikuje se još s p e c i f i č n a ili r e l a t i v n a (druga) materija. Kad je naime neki predmet već formiran, on još uvijek može da bude određen po nekoj formi — i s obzirom upravo na ovu formu zove se onaj određeni predmet relativna materija. Tako je materija, koja konstituira tjelesa, relativna n. pr. za formu gibanja, raznih očutnih kakvoća itd. Budući da se u duši ne nalazi ona forma, koja konstituira tjelesa zato duša i nije relativna materija za navedene forme; ali svakako je i duša „nešto", pa za to generalna materija.

Na temelju svega toga vidi Geyser zadatak filozofije u tome, da ona jasno razlikuje općenite forme svijesti i njezinih objekata, da te forme tačno upozna i napokon da istraži zakonski snošaj među svim tim formama te pripadajućoj im materiji. Filozofiranje je dakle eidološko mišljenje.

§ 2. Što je skolastička filozofija?

1. „**Kršćanska filozofija**".[1]) Bog opstoji jer sve promjene u svijetu ziskuju svoj apsolutni uzrok, duša je neumrla (jer je duhovna), moralna dobrota ima apsolutnu vrijednost, (jer je u svezi s konačnim ciljem), ljudska volja je slobodna . . . sve su to filozofijske tvrdnje,

[1]) „Ako ćemo tačno da govorimo, nema kršćanske filozofije, nego je samo jedna filozofija, koja je doduše saglasna s kršćanstvom, nu od njega neovisna u toliko, što se njezini principi temelje ne na kršćanskom vjerovanju, već na razumnoj naravi čovjeka". K l e u t g e n, Theologie der Vorzeit II. 187.

do kojih se dolazi umnim obrazlaganjem. Ali ove i mnoge druge filozofijske tvrdnje sadržane su takodjer u kršćanskom nauku, pa je uobičajeno onu filozofiju koja je u skladu s kršćansko-religijskim učenjem, nazivati kršćanska filozofija. Pita se dakle: u kojem snošaju stoji filozofija spram teologije u onim pitanjima, koja su obim znanostima zajednička?

„Svakako je filozofija obzirom na teologiju posve samostalna; jer se filozofija osniva na samostalnim izvorima spoznaje, naime na prirodnom iskustvu i ljudskom razumu, te se prema tomu mora u filozofiji nalaziti druga vrst sigurnosti, nego u teologiji, koja iznosi vjerske članke. Filozofija ne uzima od teologije svoje principe i ne smije nijednog pojma usvojiti, kojeg ne bi mogla nužno razviti iz svojih počela s vlastitim sredstvima[2]) Spoznajni princip ili izvor teologije jest na Hristovom (božanskom) auktoritetu osnovano učiteljstvo, dočim je za filozofiju jedini izvor iskustveno- razumska spoznaja. S tog se gledišta obično u školama definira filozofiju: Scientia rerum omnium per causas ultimas n a t u r a l i r a t i o n i s l u m i n e comparata. Osim toga razlikuje se filozofija od teologije još i po svom predmetu: jer filozofija se bavi samo naravskim (razumnim) istinama, dočim u teologiju spadaju i takove istine, koje nadilaze doseg ljudskog razuma. Filozofija dakle po svom pojmu (predmetu, principima i metodu) nije i ne može da bude subordinirana teologiji.

Ali onaj filozof, koji je upoznao objektivnu istinitost kršćanske nauke t. j. koji znade da je kršćansko učiteljstvo providjeno božjim auktoritetom i po tom da mu je nauka neodvojiva od istine, mora dosljedno u kršćanskoj nauci nalaziti normu za ispravnost filozofijskih svojih nazora. Drugim riječima: premda se kršćanski filozof u rješavanju kršćanskih problema ne poziva na kršćansku nauku, već jedino na dokaznu silu razuma, ipak je teološka nauka u filozofijskim pitanjima mjerilo, po kojemu se kršćanski filozof orijentira, da li mu je umovanje na putu k istini ili je pao u zabludu. Predpostavivši naime, da je kršćanska nauka, koja obuhvata i neke filozofijske tvrdnje, objektivno istinita, bio bi sam sa sobom u protuslovlju, tko bi izricao takove tvrdnje, koje su u sukobu s kršćanskom naukom. Oni pako filozofi, koji u kršćanstvu ne nalaze sigurnog jamstva za objektivnu istinu, dašto da u svom umovanju neće uzeti obzira na teološku nauku; pa zato je navedena relacija prema teologiji uvjetovana u toliko, što pojedini filozof može obrazloženo usvojiti gledište božjeg auktoriteta u kršćanskoj nauci. Iz rečenog proizlazi, da se teološka (vjerska) nauka može smatrati samo kao i z v a n j s k a norma za filozofiju; jer teologija nije kadra mijenjati

[2]) H a g e m a n n, Logik und Noetik (9. u. 10. A., Herder) §. 3; isp. C o m m e r Die immerwährende Philosophie, str. 99; S t ö c k l, Lehrb. d. Philos. I. §. 1.; M e r c i e r, Logique (5. ed.) str. 31 sq.

filozofiju u sastavnim njenim momentima: u predmetu, principima i metodu.

Ali čini se da je i time nekako stegnuta sloboda proučavanja. Sva znanost ide zatim da bude slobodna, a crkva osudjuje neke nauke i usvaja samo jednu (i to skolastičku) filozofiju. Gdje je tu sloboda znanosti? Na ovaj nam je prigovor uzvratiti slijedeće: već smo izjasnili, u kojem smislu se može pojedini filozof ravnati prema crkvenoj nauci. Dakako da crkva ne priznaje slobodu kao najviši cilj znanstvenog istraživanja, jer naše istraživanje uopće ne ide za tim, da pokažemo ili polučimo slobodu, već da proširimo našu spoznaju. A predmet istraživanja smo onda tek upoznali, kad smo sigurni o istinitosti našeg rezultata. Znanstveno istraživanje ide dakle zatim, da polučí i s t i n u. Svaka pak istinita spoznaja, upravo zato, jer je istinita, isključuje onu spoznaju, koja joj protuslovi; istinita spoznaja sama po sebi zabacuje i onaj put, koji vodi do protivne spoznaje. Ovaj se princip ne da poreći, dok god priznajemo apsolutnu vrijednost istinite spoznaje. Na ovom principu osniva se i stanovište crkve, kad jednu nauku usvaja, a druge odsudjuje. Ako je crkva osvjedočena, da je u posjedu istine, onda ne može odobriti onih nazora, koji su s tom istinom u protimbi. Ili zar crkva u ime slobode nema prava biti osvjedočena o posjedu istine? Ako je pak o tome osvjedočena, onda prema istraživaocima istine ne može zauzeti korektnije stanovište, nego što ga zauzima sama znanost, kad zahtjeva, da se sve istraživanje mora ravnati prema istini.

7. **Geneza „kršćanske" filozofije.** Već od prvog početka kršćanstva jasno se zapaža uzamjenični utjecaj vjerske nauke i filozofijske spekulacije. Tako zvani g n o s t i c i znače prvi pokušaj za kršćansku religijsku filozofiju, koja nije poznavala razlike izmedju vjerskih elemenata i razumske spoznaje. Napose u pitanjima, koja se odnose na postanak svijeta i zla u njemu, obuhvata ova sinkretistička filozofija osim orijentalno-mitoloških, jevrejskih i pozitivno-kršćanskih još i stoičke te platonsko-pitagorejske nazore.

U II. vijeku izlaze a p o l o g e t i (osobito Justin i Irenej), koji se na obranu kršćanstva služe antiknom filozofijom. Pa i Tertulijan, zabacujući filozofiju kao izvor svih krivovjerja i oslonivši se na apsolutnu sigurnost vjerske nauke (credo quia absurdum est), ipak je bio ovisan o stoičkoj filozofiji.

Istovremeno s reakcijom proti gnosticizmu, nastoji a l e k s a n d r i j s k a k a t e h e t s k a š k o l a (Klement i Origen), da gnostičku nauku dovede u sklad s kršćanstvom. Origen je prvi koji nastoji kršćansku nauku sustavno izgraditi na grčkoj filozofiji (Aristotelu i Platonu), i time ju podići na viši stepen spoznaje. Vječno trajanje od Boga proizvedenog svijeta, predtjelesno bivstvovanje duše i slični nazori nedvojbeno upućuju na Platona.

Kulminaciju patrističkog perioda predstavlja A u g u s t i n (354—430). On ističe jedinstvo filozofije s pravom religijom (De vera religione c. 5.) Od svih starijih filozofija čine mu se najbliži kršćanstvu novoplatonici (De civit. Dei VIII. 4 sq.). Ovim platonskim smjerom utjecao je Augustin snažno na dalji razvitak kršćanske filozofije, koja je otpočela u IX. vijeku i nosi naziv s k o l a s t i č k e[3]) f i l o z o f i j e.

8. **Skolastička filozofija.** Budući da je Skolastička filozofija „kršćanska" (u gore označenom smislu), zato neki drže, da skolastika uopće nije samostalna, slobodna, znanstvena nauka, već da je slijepo podložna teologiji. A ipak najvrsniji skolastici (n. pr. Mercier, Sentroul. . .) neprestaju isticati, da filozofijsko umovanje samo po sebi ne smije služiti apologetskim tendencijama. Treba dakle da ponajprije imademo jasan i razgovjetan pojam o skolastičkoj filozofiji.

Opću karakteristiku Skolastike označiti ćemo najbolje, ako dokažemo dvoje: 1. da je skolastika doista filozofijska znanost, r a z l i č n a o d t e o l o g i j e i 2. da je različna o d o s t a l i h f i l o z o f i j s k i h s u s t a v a. U prvom dokazu treba istaknuti, da skolastička filozofija imade neovisno o teologiji svoj naučni predmet i svoje principe. Da je tome u istinu tako, dostatno je i površno poznavati skolastičku literaturu, iz koje se razabire, da se skolastika bavi filozofijskim problemima, a ne objavljenim vjerskim istinama; u svom istraživanju opet oslanja se jedino na razumne principe, a ne na svrhunaravni auktoritet. Uzmimo dakle da netko i prigovori pojedinim rezultatima skolastičkog umovanja, svakako bi neumjesno bilo prigovoriti skolastičkoj filozofiji, da je ona po svom pojmu ovisna o teologiji. Takav bi prigovor pretpostavljao, da skolastička filozofija i teologija imadu zajednički izvor i zajednički cilj — a ta je pretpostavka sasvim neosnovana.

Drugo se pitanje tiče razlike izmedju skolastike i ostalih filozofijskih smjerova. Dakako da se ovdje ne radi o razlici u pojedinačnim raznim pitanjima, već se imade odrediti opći princip, po kojemu se skolastika u povjesnici filozofije diferensira od ostalih sustava. Pita se dakle:

[3]) Latinska patristika rabi izraz „scholasticus" u raznom smislu: za učitelja govorništva (Kvintilijan), pravnog branitelja (Augustin) i za svakog čovjeka s otmenim duhom (Jeronim). Od vremena Karla Velikog nose to ime redovno predstojnici samostanskih škola i uopće učitelji za septem artes liberales (gramatika, dialektika i retorika za trivium; aritmetika, geometrija, muzika i astronomija za kvadrivij). Napose su skolastici učitelji filozofije.

[4]) I u U e b e r w e g a (Grundriss der Gesch. d. Phil. II. 9. Auf. 154) glasi definicija skolastičke filozofije ovako: „Skolastika jest ona filozofija, koja se nalazi u službi postojeće crkvene nauke ili je barem crkvenoj nauci tako podredjena, da na zajedničkom području vrijedi crkvena nauka kao apsolutna norma, a navlastito jest reprodukcija stare filozofije pod gospodstvom crkvene nauke, prilagodjujući se toj nauci u slučaju nesuglasja". Isp. W i n d e l b a n d, Geschichte der Phil. (Frbg. i B. 1892), 209.

koja je ona glavna granica, na kojoj se odijeljuju umnici u svojim nazorima o svijetu i životu? Tko dublje zàglêda u ciljeve filozofijskog nastojanja, lako će na ovo pitanje odgovoriti. Ona ista opreka medju naučenjacima, koja se pojavila već u početku filozofijskog rada, pa se u glavnom nastavila kroz sve vjekove, došla je do osobitog izražaja u modernoj filozofiji. Kantov kriticizam imade poglavito tu zadaću, da dokaže nemogućnost metafizike t. j. takove spoznaje, koja bi presizala granice našeg iskustva; najvažnija filozofijska pitanja o Bogu, duši i slobodi ljudskoj nijesu predmet teoretski sigurne spoznaje, pa zato i ne spadaju u znanost. Proti ovoj, tako reći, antimetafizičkoj struji[5]) nalazi skolastika glavnu svoju zadaću u tome, da sustavno razvije i dokaže metafizičku nauku. Koliko je u tome poduzeću uspjela, o tomu odlučuje kritičko prosudjivanje pojedinačnih njezinih tvrdnja i dokaza.—Ipak se ovdje ne možemo oteti jednom veoma važnom pitanju: nije li skolastika upravo ovom svojom zadaćom postala neznanstvena? Moguće da se znanost imade kretati samo u granicama iskustva! Prije nego li skolastika stane izlagati metafizičku svoju nauku (o Bogu, duši i t. d.) iziskuje se, da riješi pitanje o vrijednosti ljudske spoznaje. Senzualistički empirizam priznaje samo osjetni spoznajni izvor, pa zato uči, da spoznaja vrijedi jedino za osjetne predmete. Dogmatski pako racionalizam dopušta neempiričku spoznaju, ali odnemaruje osjetni izvor spoznaje i njezinu svezu s iskustvenim svijetom. Ako dakle skolastika hoće da dokaže mogućnost i znanstvenu vrijednost metafizike, onda treba prije svega dokazati, da naša spoznaja vrijedi ne samo za empiričke predmete, već i za iskustvo transcendentne. Drugim riječima: skolastika ima dokazati, da oni principi, na kojima se metafizika osniva (n. pr. kauzalni princip) imadu apsolutnu i transcendentnu (neempiričku) vrijednost. Ovu temeljnu pretpostavku čitave skolastičke filozofije obradjuje opća noetika. Iz svega što je rečeno, držim da će pojam skolastike biti posve jasan i razgovjetan, ako ga definiramo ovako: skolastika jest ona filozofijska znanost, koja na temelju objektivno-realne spoznajne vrijednosti sustavno izgradjuje svoju metafizičku nauku. Otuda joj idejna srodnost s Aristotelom.

[5]) N. pr. Mach kaže (u Analyse dre Empfindungen 1903. V.),, Die Ansicht welche sich allmählich Bahn bricht, dass die Wissenschaft sich auf die übersichtliche Darstellung des Tatsächlichen zu beschränken habe, führt folgerichtig zur Ausscheidung aller müssigen, durch Erfahrung nicht kontrollierbaren Annahmen, vor allem der metaphysischen". — W. Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften I. 1883, 512) „Metaphysik als Wissenschaft ist unmöglich". — Isp. Falckenberg Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie (Lpzg. 1890) 11; J. Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (München 1892), L. Busse, Die Bedeutung der Metaphysik für die Philos. u. Theol. (Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik, 1897. sv. CXI. p. 25.).

9. **Prvi period skolastike.** Porfirijev uvod u logičke spise Aristotelove dao je poticaja, da se već u IX. i X. vijeku mnogo raspravljalo o vrijednosti rodovnih i vrsnih pojmova (universalia). Pitalo se, da li su: genus, differentia, species, proprium i accidens realna bića ili samo puke riječi. Ako rodovi i vrste supstancijalno eksistiraju (a ne samo u našem mišljenju), jesu li tjelesne ili netjelesne naravi, pa je li eksistiraju u osjetnim pojedinkama ili od njih odijeljeno. U tim se već pitanjima razbiru poznije dotjerani filozofijski nazori: ekstremnog (platonskog) realizma, koji drži da su universalia ante rem t. j. da su ispred (vremenski ili bar ontološki) pojeninačnih objekata; zatim umjerenog (Aristotelovog) realizma, po kojem realno eksistiraju universalia in re t. j. samo u pojedinkama; i napokon nominalizma, koji priznaje realnu eksistenciju samo pojedinkama; dok rodni i vrsni pojmovi izriču tek opažene sličnosti na predmetima, t. j. universalia su post rem, i to ili kao pojmovne tvorine (konceptualizam ili umjereni realizam) ili samo kao nazivi (ekstremni nominalizam). Ova nominalistička opozicija proti Aristotelu razvila se tek u drugoj polovici XI. vijeka (Roscelin iz Compiègne).

Ivan Scotus Eriugena (rodj. oko 810) oslanja se doduše na crkvene oce i na Augustina („filozofija je istovetna s pravom religijom"), ali on usvaja pseudo-dionizijske i novoplatonske panteističke nazore, pak se po tom upravo odvaja od svih skolastika.

Strogo crkveno gledište na filozofijsko mišljenje u ovom razdoblju zatupa Anzelmo Kanterburyski. Budući da je crkvena nauka Bogom objavljena, zato je njezina sigurnost tako apsolutna, da se filozofija imade bezuvjetno po njoj ravnati. Vjersko znanje ima da nam služi ishodištem za svako filozofijsko umovanje, a ne obratno (credo ut intelligam). Ekzistenciju božju htio je Anselmo dokazati iz samog pojma o Bogu (ontološki dokaz), ali ga je u tom pobijao već njegov savremenik monah Gaunilo iz Mar-Moutiera.

Protivno Anselmu uči Petar Abelard (konceptualist), da se vjera mora osnivati upravo na razumskoj spoznaji. Pod njegovim je utjecajem bio glasoviti bogoslovac („magister sentetiarum") njegov učenik Petar Lombardus.

Treba da se još ovdje spomenu i neki arapski filozofi, koji su u kasnijoj skolastici uživali osobiti ugled. U XI. vijeku zastupa Avicenna čisti aristotelizam, a Averroes (u XII. vijeku) smatra Aristotela osnivačem savršene znanosti, čovjekom koga je Bog poslao da nas pouči u mudrosti. Aristotelovu nauku o tvornom i trpnom razumu tumači Averroes u panteističnom smislu, jer priznaje samo jedan tvorni razum, koji je zajednički svim ljudima. Na taj je način nemoguća pojedinačna osobna neumrlost.

10. **Klasično doba Skolastike.** Potpuno poznavanje Aristotela i arapskih komentatora o njemu, u sustavnoj cjelini metodički iz-

gradjene pojedine filozofijske discipline s tačnom omedjenosti prema teologiji — to su osobite odlike, koje karakterizuju klasični period skolastike u XIII. vijeku. Prvi takav poznavalac Aristotela i metodičar jest Aleksander Haleški. A prvi skolastik, koji je proveo potpuni sistem aristotelske filozofije u akomodaciji prema crkvenoj dogmatici, jest Albert Veliki. Učenik njegov Toma Akvinski (1225—1274) znači kulminaciju skolastike. Tomin aristotelizam imao je da izdrži borbu s mnogobrojnim protivnicima, u prvom redu s onima, koji su potekli iz platonsko-augustinske škole. Već se je učenik Aleksandra Haleškog Ivan Fidanza (Bonaventura) priklanjao uz Platona, a taj je duh i dalje ostao navlastito u franjevačkim školama. Borba se razmahala za vrijeme Tominog boravka u Parizu (1269—1271). Najvećeg protivnika imao je Toma u predstavniku averroizma na pariškoj visokoj školi Sigeru Brabantskom. Po njegovom shvatanju mogu filozofijske istine da budu potpuno utvrdjene i ako nijesu u skladu s crkvenom naukom. Osim vječnosti materije i gibanja uči Siger, da je razumna duša od vijeka kao što i sve ostale species. Razum nije nikakova duševna moć, kako misli Albert i Toma, već je razumna duša samo po svojoj djelatnosti vezana uz tijelo, a subsistira o tijelu odijeljeno, pa zato i nije po materiji umnoživa, nego je jedna te ista za sve ljude. Proti Sigeru iznosi Toma (u spisu „de unitate intellectus contra Averroistas") svoje argumente, da uz predpostavku rastavljenosti razuma i duše ne bismo mogli nazivati ljude razumnim bićima, ne bi razum imao sveze s našom uobraziljom i voljom, a glavno je to, da bi po tom kod svih ljudi moralo nastupiti individualno jedinstvo u mišljenju. — Kratko iza Tomine smrti pariški je biskup medju averroističkim tezama osudio i Tomino učenje n. pr. o principu individuacije. Odmah zatim odsudjen je u Oxfordu i njegov nazor o jedinstvu životnog principa u čovjeku. Tomizmu se je nadalje još opro najodličniji predstavnik platonizma Henricus Gandavensis, koji n. pr. uči da su u Bogu samo rodovne i vrsne, a ne i pojedinačne ideje, da je materija osjetnih predmeta realni supstrat za formu, a ne samo da je potencijalna itd.

U godini Tomine smrti rodio se je njegov veliki kritičar Ivan Duns Skot. Važno je još dometnuti, da već u ovo vrijeme Roger Bacon utire filozofiji nove puteve empiričkog istraživanja, te je po tom preteča Bacona Verulamskog.

Na izmaku ovog perioda, u XIV. vijeku zastupaju nominalizam Petar Aureulus, Vilim Durand i Vilim Occamski.

VII. **Filozofija od XIV—XVII. vijeka.** Dalnji razvitak filozofije uvjetovan je nekim općenim promjenama na prelazu iz srednjega u novi vijek. Obnova klasičnih studija, humanizam i renesansa XIV. i XV. vijeka obratiše duhove platonskoj filozofiji, koju je osobito zastupao

Gemistos Plethon († 1464). Medicejci osnovaše platonsku akademiju u Firenci, odakle se platonizam razgranio Evropom.

U čitavo ovo vrijeme zastupa padovanska škola averroistički aristotelizam.

Držeći još svezu sa skolastikom nastoji u XV. vijeku Nikola Cusanus † 1464) osnovati filozofiju na prirodnim naukama, te je u tom prethodnik napose za Giordana Bruna (rodj. 1548) i uopće za novovječnu filozofiju.

Dolaskom protestantizma u XVI. vijeku definitivno se napušta skolastička privrženost crkvenoj nauci. Luter († 1546) nastoji povratiti se originalnom Aristotelu bez skolastičkih komentara. Učenik njegov Melanchton sastavio je u tom duhu udžbenik za sve protestantske univerzitete. U isto doba ustaje proti skolastičkom aristotelizmu Ljudevit Vives, koji u empiričkom smjeru filozofiranja nadovezuje na Rogera Bacona i Nikolu Cusanusa.

I u ovo doba nije skolastika ostala bez branitelja. Savremenik Luterov kardinal Cajetan, jedan je od najumnijih zastupnika tomističke filozofije. Pa dok bi se mislilo, da je skolastika već sasvim napuštena, opet je snažno oživila napose na univerzitetima Salamanke i Coimbre u Španiji. Veliki obnovitelj skolastike bio je Isusovac Franjo Suarez (1548—1617). Njegov savremenik Bacon Verulamski (1561—1626) otvara novu eru u historiji filozofije.

Problem metafizičke spoznaje prvi je podvrgao oštroj kritici **Kant.** U svom djelu „Kritik der reinen Vernunft" (1781) nastoji pokazati, da se racionalna psihologija svojim dokazima za jednostavnu i neumrlu supstancijalnu dušu osniva na krivom zaključivanju (paralogizmima); kozmološkim nazorima o prostorno-vremenskim granicama svijeta i o kauzalnosti u njemu dadu se suprotstaviti jednako obrazložene tvrdnje („kozmološke antinomije"); a jalovi su i dokazi teodiceje (racionalne teologije), koja hoće da dokaže eksistenciju božju iz pojma o najsavršenijem biću, te na temelju kontingentnosti i svrhovitosti u prirodi. Kant se dakle oborio na metafiziku, koja je konstruirana iz čistih (apriornih) razumskih pojmova, bez empiričkog sadržaja, koja prelazi iskustvene granice s nakanom da spozna „stvar u sebi". (Predgovor 2 izd. Kritike čistog uma, Reclam p. 16 sq.) — Uza sve to ne može se reći, da je Kant i sam napustio svaku metafiziku. Osim prirodne metafizike, imade još Kantova metafizika ćudoređa i religijska metafizika. Neumrlost duše, sloboda volje i eksistencija božja postaju u etičkoj metafizici postulati praktičkog uma. Po tom nije išao Kant za tim, da uništi svaku metafiziku uopće, već samo teoretsku, koja pojmovno prelazi dohvat empirije (isp. Paulsen „Einleitung in die Philosophie"). Zato se upravo uz Kantovu filozofiju nadovezala najviša metafizika, kako su ju razvili Fichte, Schelling, Hegel, pa Herbart i Schopenhauer, .

Oprekom svake metafizike ima se smatrati **pozitivizam,** kojemu je u novijoj filozofiji začetnik **D. Hume** (1711—1776), a nastavio ga **A. Comte** (Cours de philosophie positive 3 I. g. 1869.9). Ova negacija metafizike dolazi pod imenom (od prirodoslovca Huxleya) **agnosticizma,** u koliko uči, da ne možemo ništa spoznati izvan pozitivnih empiričkih data (H. Spencer 1903.)

Kantovo pobijanje metafizike u toliko nije bez temelja, što se odnosi na samo-

umstvenu metodu, koja hoće iz čistih pojmova konstruirati spoznaju. Ali ovom Kantovom kritikom nije oborena mogućnost takove metafizike, koja se postavlja na bazu prirodonaučnih rezultata, te ovim induktivnim putem sintetizuje sve empiričke spoznaje do najopćenitijih principa. Dok god je metafizika u kontaktu s empiričkim znanostima, ne samo da nije apriorna tvorina bez realne vrijednosti, nego je trajno u razvitku i napredovanju kao i prirodne nauke. Ona usvaja tekovine pojedinačnih znanosti, te nastoji otuda steći orijentaciju i direktivu u pitanju o najopćenitijim svezama cjelokupnog bitka. Dakako da se time djelomično brišu jasne granice između empiričke i metempiričke sfere.

Kao što je time (proti Kantu) utvrđena mogućnost metafizike, koja proširuje našu empiričku spoznaju, tako je (proti pozitivizmu) njezin znanstveni karakter obzirom na logičku vrijednost ovisan o problemu naše spoznajne vrijednosti uopće. Ako misaona načela vrijede samo za empiričke predmete, dakako da je time onemogućena svaka metafizika, ali zadaća je rekosmo noetike, da ispita istinitost našeg mišljenja. Pa ako rezultat ovog istraživanja dopušta misaonoj našoj sposobnosti, da u logičkim svojim operacijama obuhvati i **neempirički bitak** — dokazana je time u principu znanstvena vrijednost metafizičke spoznaje.

II. Dio.

Filozofijske discipline.

A. Spoznaja i bitak uopće.

§ 3. Logika.

12. **Zadaća logike.** Predmet kojim se logika bavi, jest ljudska spoznaja. Mi znamo, da ljudi o raznim stvarima imadu posve odjelita i zasebna svoja mnijenja i takova mišljenja, koja nijesu osnovana na sigurnom temelju. A sigurna spoznaja jedino je vrijedni cilj našeg mišljenja. Da se takav cilj postigne, iziskuju se mnogi uvjeti. Tako primjerice moramo kod svake spoznaje ići za tim, da nam budu pojmovi jasni i razgovjetni (definirani), da sigurnost naših sudova pravilno obrazložimo ili dokažemo, da nam opći misaoni postupka izvodjenja ili zaključivanja bude pravilan itd. To su uvjeti, koji se iziskuju za valjanost svake naše spoznaje, pa ih zato zovemo opći uvjeti. — Uzmemo li sada u obzir razne znanosti, kako već diferencirano postoje, znamo i to, da se do onih spoznaja, koje se nalaze unutar pojedinih znanstvenih grana, dolazi različitim putevima ili metodama. Upotreba i vrijednost naučnih pomagala, koja nas vode do novih spoznaja, te način kojim ćemo od tih spoznaja provesti jedinstvenu (sustavnu) cjelinu zasebne jedne znanstvene discipline, opet su posebni uvjeti za postignuće vrijednih ili valjanih spoznaja u opsegu posebnih znanstvenih grana. Kod svih tih uvjeta (općih i posebnih) dolazi u obzir vrijednost naše spoznaje ne gledeći (apstrahirajući) pojedine spoznajne predmete. To će reći, navedeni uvjeti iziskuju se za svaku sigurnu (istinitu) spoznaju, bez obzira na koji se upravo pojedinačni predmet (materiju mišljenja) spoznaja odnosi. Zato kažemo, da su to nematerijalni ili f o r m a l n i uvjeti (principi) spoznaje. Logika dakle istražuje sva ona sredstva, koja su potrebna da se postignu opće vrijedne spoznaje. Budući da takove spoznaje postizavamo mišljenjem, zato je logika nauka o zakonima mišljenja. Logika imade normativni karakter, u koliko uredjuje i upućuje naše mišljenje, da njime postignemo valjane ili vrijedne spoznaje.

Formalni principi, na kojima je osnovana vrijednost naše spoznaje, razlučeni su od njezine sveze s pojedinim predmetima ili materijom

spoznaje. Kako u snošaju uskladjenosti naše spoznaje s njezinim normama sastoji formalna istinitost, tako u svezi spoznaje s misaonim predmetima izvire pojam materijalne istine. Ona prva sačinjava formalni objekat logike, koja se po tom i zove formalna logika, a potonja je formalni objekat nauke o spoznaji ili noetike ili materijalne logike, koja ispituje materijalne spoznajne principe n. pr. razliku spoznajnog subjekta i objekta, zatim objektivnu razliku predodžbenih i misaonih tvorina, objektivnu vrijednost logičkih načela, napose kauzalnog principa i t. d. Ove dvije filozofijske discipline treba dakle zasebno ili odjelito uzeti, premda su nekoć zajedno sačinjavale „logiku" ili „nauku o spoznaji" — u širem smislu. Ideja nauke o spoznaji ili noetike u užem smislu (t. j. odijeljeno od formalne logike) potiče od Fr. Bacona, koji ju je nazvao philosophia prima; a prvi ju je sustavno proveo John Locke.

13. **Logika i psihologija.** Ako je mišljenje predmet logike, a mišljenja nema bez misaonog ili spoznajnog subjekta, koji je opet predmet psihološkog istraživanja, čini se da je logika samo jedan sastavni dio psihologije.

Dakako da uvjete za vrijednu spoznaju ne možemo drugdje naći nego u svijesti misaonog subjekta, koji te uvjete ostvaruje prema svojim sposobnostima i po svojim individualnim funkcijama. Ali ova usvijesna eksistencija ne dolazi u obzir kod logike, već samo objektivna sveza spoznaje s formalnim uvjetima. Ovo svoje vlastito stanovište ima logika pravo da zadrži zato, jer se ona uopće ne oslanja na samoopažanje i opažanje drugih ljudi, kao psihologija, nego na znanstvenu spoznaju kao takovu. Logika nije empirička nauka, ona se i ne obazire na to, da li se formalni uvjeti spoznaje nalaze u individualnom subjektu, i na koji način sastavljaju psihičku njegovu organizaciju u svezi s ostalim svijesnim zbivanjem. Psihološko promatranje uzima misaoni proces kako se zbiljski u svijesti nalazi ovisan o raznim elementima (oćutnim, asociativnim . . . .), koji ga uzročno uvjetuju. Logika pako ne gleda na pojedinačni postanak mišljenja, nego sastavlja ili konstruira snošaje izmedju gotovih misaonih tvorina (pojmova i sudova). Ako dakle misaone operacije i ulaze u sferu psihološkog istraživanja, ipak se logika kao nauka o formalnim uslovima za svaku vrijednu spoznaju, po svojoj zadaći, izvoru i metodi razlikuje od psihologije.

14. **Historijski pregled logike.** Znanstvenim osnivačem logike ima se smatrati Aristotel; jer i ako se u raznim Platonovim dialozima nalazi logičkih istraživanja, kao zasebnu disciplinu proveo je logiku Aristotel, nazvavši ju analitika. O zaključivanju govore *τὰ ἀναλυτικὰ πρότερα*, a o dokazivanju, definicijama, divizijama *τὰ ἀναλυτικὰ ὕστερα*. O prividnom (dialektičnom) zaključivanju imade spis *τὰ τοπικά*, a srodan mu je *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*. Logički spis o sudovima

zove se *περὶ ἑρμηνείας*, a o najopćenitijim pojmovima *περὶ κατηγοριῶν*. Ove Aristotelove rasprave sastavili su kasniji komentatori i izdavači Aristotelovih djela u jednu cjelinu i nazvali ju *ὄργανον*, a nauku u organonu izloženu — logika. Djelomično su Aristotelovu logiku popunjali već Stoici, osobito Zenon i Krisip (u 3. v. pr. Hr.)

Skolastika (počevši od XII. vijeka) razvila je Aristotelovu logiku (pod imenom dialektika) s naročitim obzirom na silogizme. Najviše se raspravljalo o vrijednosti općenitih pojmova (nominalizam i realizam). Još do XVI. vijeka usvajala se Aristotelova logika, pa i u protestantskim školama (Melanchtonova „dialektika"). Tek na prelazu u novije doba razmahala se borba proti skolastici, a po tom i proti Aristotelovoj logici. Polemički je proti njoj istupio Petar Ramus, koji je prvi sistemizovao logiku u nauku o pojmu, sudu, zaključku i metodi.

Bacon zabacuje deduktivni silogizam, jer je bez vrijednosti za proširivanje znanstvene spoznaje. Ovu opreku prema Aristotelu označuje već naslov njegovog djela „Novum Organon", gdje Bacon kao jedino logički postupak u znanstvenom istraživanju smatra indukciju. Time je svakako bila prvi put logici namijenjena zadaća, da kritički ispita sve one metode, kojima se služe pojedine empiričke znanosti.

U Descartesovoj školi opet se Aristotelova logika kritički obradjivala, te je poznata t. zv. Port-Royalska logika (la logique ou l' art de penser, koju su 1662 izdali janzenisti Arnauld i Nicole). I Hobbes je bio oduševljen za Aristotelov Organon istražujući osobito snošaj govornih znakova s misaonim sadržajem. Geometriju se počelo smatrati eminentno logičkom naukom, pa je tako i u filozofiju uvedena geometrica methodus. Uz Aristotela nadovezuje i Chr. Wolff, koji (kao što čitavu filozofiju, tako i) logiku dijeli na teoretsku i praktičku. Dok prva radi o pojmu, sudu i zaključku — potonja daje praktičke naputke za disputiranje i naučni rad uopće.

Kant razlikuje transcendentalnu logiku od formalne. Kao što „transcendentalna estetika" (u „Kritici čistog uma") ispituje predodžbene oblike a priori, tako „transcendentalna logika" istražuje kategorije i misaona načela kao pretpostavke za mogućnost apriorne (o iskustvu neovisne) spoznaje. Formalna pako logika upućuje, kako treba da se naš razum ravna prema apriornim principima bez obzira na pitanje o mogućnosti objektivne spoznaje. O pojmu, sudu i zaključku ima da raspravlja prvi dio logike, nazvan elementarna nauka a drugi dio obuhvata metodičku nauku. Budući da su apriorni oblici bez sveze s predmetima, zato se transcendentalna logika ne razlikuje u principu od formalne; tako je Kant postao zastupnik t. zv. spoznajno-teoretske logike. — Prema Kantovoj čisto formalnoj ili formalističkoj logici i Herbart je sasvim odijelio formalnu stranu mišljenja od misaonih sadržaja. Sasvim protivno ovom shvatanju osnovao je Hegel t. zv. metafizičku logiku, u koliko je identifi-

cirao mišljenje i bitak, te s dialektičkim razvijanjem pojmova spojio kozmičko zbivanje. Protivnik ove logike bio je osobito Aristotelovac Trendelenburg

Novu epohu u logičkoj nauci stvorio je svakako John Stuart Mill († 1872) svojim sistemom „deduktivne i induktivne logike" (1843, A System of Logie, Ratiocinative and Inductive; njem. prevod od Gomperza, 2. izd. 1884.). Njegovo značenje sastoji u strogo psihološkom provedenju logike; a još više je znatno, što je Mill prvi izgradio potpunu metodičku nauku prema potrebama pojedinačnih znanosti.

W. Hamilton († 1856) zasnovao je t. zv. matematičku logiku, koja smatra sud izjednačenjem S i P-a, u koliko osim subjekta „kvantificira" i predikat. Ova matematička logika, kako ju je osobito razvio Boole, pa Jevons, Venn Pierce i E. Schöder, ne uzima obzira na sadržajnu različnost mišljenja i ne bavi se značenjem pojmova i sudova, nego rasporedjuje predmete samo po njihovom opsegu i razvija tehniku logičkog izvodjenja prema matematičkim formulama.

Osim navedenih smjerova u novijoj logici treba još spomenuti t. zv. fenomenološku logiku, koja analitički ispituje značenje naših pojmova i sudova. Zastupa ju osobito E. Husserl (najjači protivnik psihologističke logike), a začetnik toga pravca već je Bolzano (U Wissenschaftslehre 1837). Kod Husserlove „čiste" logike, koja istražuje mogućnost teorije uopće, nadovezuje i Meinong svojom predmetnom teorijom. Predmeti naših sudova mogu da budu znakovi (izricaji), pojmovi i objekti (realni, usvijesni ili zbiljski i apstraktni ili idealni n. pr. geometrijski oblici). Logika je teorija o pojmovima, a kao što nju, tako i teoriju znakova i objekata obuhvata opća „Gegenstandstheorie", koja se odnosi na sve misaone predmete i njihova odredjenja (jednakost, ovisnost . . . .).

U savremenoj su logici zastupana dva ekstremna pravca: Kantovski (iz Marburške škole, Cohenova Logik der reinen Erkenntnis, 2. izd. 1914. Berlin) i psihološko-metodički po uzoru Millovom. Ovom potonjem smjeru pripada Sigwartova: Logik (4. izd. Tübingen 1911), koja u 1. dijelu raspravlja o elementima mišljenja na psihološko-empirijskoj podlozi, a drugi dio govori o logičkim metodama (dedukciji, indukciji . . . .). Prema ovom gledištu slično je provedena Erdmannova i Wundtova logika. Radikalno psihologističku logiku zastupa A. Stöhr (Leitfaden der Logik in psychologisierender Darstellung, 2. izd. 1910), G. Heymans (Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 3. izd. 1915) i Th. Lipps (Grundzüge der Logik, Neudruck 1911).

Neki logičari (W. Schuppe, G. Uphues, J. Geyser i donekle F. Ueberweg) spajaju formalnu logiku s općom noetikom. Polazeći s objektivističkog gledišta, po kojem su misaoni oblici i zakoni ovisni o misaonim predmetima, drže ovi logičari, da se promatranje misaonih oblika ne može razlučiti od sveze s predmetima t. j. formalna logika kao takova jest nemoguća, jer se ona osniva na materijalnoj logici (općoj noetici), kao što se i formalna istina osniva na materijalnoj. Čim apstrahiramo od materijalne istine, nužno zapadamo u psihološku interpretaciju misaonih oblika sa svim konsekvencijama psihologizma.

Nama se ovo shvaćanje ne čini posve opravdano. Priznajemo da su upravo spoznajno-teoretske pretpostavke odlučivale u raznim logičkim smjerovima. Kant je prekinuo svezu ovisnosti izmedju misaonijh oblika i predmeta (time što je pretpostavio, da je „materija" spoznaje kaotična, bez poretka). pa je tako i nastala „formalistička" logika. Hegel je zapao u protivnost, te istovjetovao misaone oblike i bitak, što je uroidilo metafizičkom logikom. Psihologizam ne razlikuje misaone sadržaje i mišljenje kao psihičku funkciju, pa zato podaje logici psihološko-empirijsku vrijednost. Proti psihologizmu dobiti će misaoni naši zakon objektivnu ili apsolutnu vrijednost samo onda, ako su objektivno osnovani ili ako su u skladu s objektivnim stanjem (Sachverhalt). Uz pretpostavku objektivno istinite spoznaje ne može logika promatrati misaone oblike ne uzevši obzira na predmete mišljenja. Pa kao god što su ovi izvodi sasvim ispravni, držimo da je kriva konsekvencija, ako se otuda hoće spojiti logika s noetikom, koja ispituje vrijednost naše spoznaje s obzirom na predmete. Objektivistička logika suponira opću noetiku odnosno po njoj dokazanu objektivnu vrijednost istinite spoznaje, ali joj nije zadaća baviti se pitanjem o samoj naravi materijalne istine Logika nije doduše neovisna o noetici, pa zato ju samo pretpostavlja, ali ne obuhvata.

§ 4. Noetika.

15. **Glavni smjerovi u nauci o spoznaji.** Duh ljudski i povijest filozofije svjedoče nam, da je filozofijska spekulacija oduvijek nastojala proniknuti u razna pitanja, koja presižu dohvat osjetnog našeg iskustva, tako pitanje o Bogu, o duši, o slobodnoj volji i t. d. Naravno je da se ispred pojedinačnog rješavanja svih ovih metafizičkih pitanja nametnulo jedno odlučno pitanje: je li uopće kadra naša spoznajna sposobnost da išta sigurno odgovori na metafizička pitanja? Već u samom tom pitanju o metafizičkoj vrijednosti spoznaje kao da se tacite pretpostavlja činjenica spoznajne naše vrijednosti unutar iskustvenih granica. Ipak ova činjenica nije tako nepreporna, da ne bi umjesto nje izniknuo novi problem: je li naša spoznaja imade uopće kakove vrijednosti ne gledeći na sam njezin opseg. Ili još prije: što znači govoriti o vrijednosti spoznaje? Očito je, da se otuda pripisuje spoznaji neki cilj ili zadaća, po kojoj dobiva spoznaja neku vrijednost. Jedina je pako zadaća naše spoznaje, da bude istinita t. j. da vrijedi ne samo

pojedinca, nego općenito za sve ljude, i ne samo da izriče ono što jest, nego ono što mora da bude t. j. da je nužna. Osjetna naša spoznaja, koja je pojedinačna i nenužna, nije u vrijednosti izjednačena onim spoznajama, koje de facto posjedujemo, te koje su općenite i nužne. Samo uz ovu karakteristiku dobiva spoznaja znanstvenu vrijednost. Na prvom je dakle mjestu pitanje: je li čovjek može sa sigurnošću upoznati istinu ili se kod svake spoznaje imade zadržati u dvoumici? Skepticizam (apsolutni) zabacuje i samu mogućnost istinite spoznaje, pa će zato nauka o spoznaji imati da kritički započne rješavati stanovište skepticizma.

Ako će se ispostaviti, da smo kadri doseći istinitu spoznaju: je li ta istinitost vrijedi samo za nas ljude t. j. jesmo li mi takovog misaonog ustrojstva, da smo usiljeni nešto smatrati za istinu, a da ne znamo da li takova istina vrijedi i neovisno o misaonom subjektu (kao što uči subjektivizam ili antropologizam ili relativizam) — ili je naša istina osnovana u misaonim predmetima, kako su sami u sebi, pa joj otuda pripada i apsolutna vrijednost (objektivizam)? Čim smo sada spomenuli misaone predmete, odmah se nameće pitanje: jesu li svi spoznajni predmeti jednakog bitka (idealnog) kao i naša spoznaja, ili imade i takovih predmeta, koji su o našem spoznanju neovisni ili realni? Ono je prvo gledište idealističko, dok ovo potonje zastupa realizam.

Ako je realizam u pravu kad uči, da imade predmeta znanstvene spoznaje, koji realno ekzistiraju, treba mu odgovoriti na pitanje: koji su predmeti pristupni znanstvenoj spoznaji, da li samo unutar našeg iskustvenog opažanja ili takodjer iskustvo-transcendentni ili metafizički predmeti? Na iskustvena (pozitivna) data ograničuje našu spoznaju pozitivizam, dok spoznajnu vrijednost izvan ili iznad iskustvenih granica priznaje filozofijski pravac, kojeg možemo nazvati metafizicizam.

Pozitivizam koji svu spoznaju ograničuje na osjetno-iskustvene predmete, opet se razlikuje prema odgovoru na pitanje o izvoru naše spoznaje. Ako se usvaja stanovište, da spoznaja izvire jedino u osjetnom opažanju, onda se ovakav pozitivizam zove senzualistički. Intelektualistički pak pozitivizam priznaje i neosjetni, intelektualni spoznajni princip. — Metafizička spoznaja moguća je samo na temelju intelektualističkog nazora o izvoru spoznaje. Intelektualizam opet osniva postanak spoznaje ili na osjetnom iskustvu (intelektualistički empirizam) ili sasvim neovisno o iskustvu (racionalizam).

§ 16. **Predsokratsko razdoblje.** Nauka o spoznaji u glavnom se razvijala unutar gore označenih smjerova. Kao tipične komponente u evoluciji cjelokupnog filozofijskog umovanja mogu se smatrati senzualizam i intelektualizam (oba smjera u radikalnoj ili kompromisnoj formi).

Protagorski senzualizam, kako ćemo vidjeti, dolazi opet u srednjem vijeku pod imenom nominalizma, a u novijoj je filozofiji poznat kao empirizam, fenomenalizam, pozitivizam itd. Intelektualizam se iznajprije nazivao ekstremni realizam (Platonov), u koliko uči, da samo pomoću pojmova o nadosjetnim predmetima upoznajemo realni svijet, a u najnovije doba zovu ga idealizam, jer hoće da cio svijet samo idejno konstruira. U svim ovim oblicima rješavalo se fundamentalno pitanje noetike: je li naša spoznaja samoosjetstvena ili imade još jedan, razumni izvor? Pa ako ima: u kojem su odnosu oba spoznajna izvora medjusobno i sa svojim predmetima?

Noetička je pitanja stala znanstveno obradjivati već grčka filozofija. Dakako da nauka o spoznaji u početku još nije bila sustavno razvita kao zasebna filozofijska disciplina, već su se pojedinim spoznajno-teoretskim pitanjima iznajprije bavile razne filozofijske grane (metafizika, opća logika, psihologija . . . .). Isto tako je duh ljudski već mnogo filozofirao, prije nego je otpočeo refleksno i kritički proučavati samu vrijednost filozofijske spoznaje. I posve shvatljivo; jer kad sve naše spoznanje otpočima opažanjem izvanjskog svijeta, naravno je da se u primitivno doba filozofijske spekulacije prva pažnja obratila izvanjskom, tvarnom svijetu. Ovaj prvi (kozmocentrični) period seže od Talesa do Anaksagore i atomista. — Drugi period (antropocentički) otpočima sa sofistima, a završuje sa stoicima, epikurejcima i skepticima. Filozofijska pažnja obraća se čovjeku, koliko je misaono i voljno biće. Osim logike, psihologije i etike (ne isključivši pri tom i fiziku) obuhvata filozofija u ovom razdoblju i nauku o prvotnom uzročniku svega bitka, o Bogu. — Odnošaj čovjeka prema Bogu pretežno je predmet filozofijske spekulacije u trećem (teocentričkom) periodu — od neopitagoreizma do novoplatonizma.

Prvom periodu pripadaju stariji jonski naravoslovci, zatim Pitagorovci, pa Elejci i mladji naravoslovci. Jonjani u prvom redu pitaju za uzroke promjenama u osjetnom svijetu. Pitagorovci zanimaju se za formalno-supstancijalni princip, kojeg nalaze u brojevima i oblicima. Elejci promatraju jedinstveni i nepromjenljivi bitak uopće. Mladji naravoslovci polaze kompromisnim putem izmedju Elejskog nazora o jedinstvenom bitku i starijih naravoslovaca, koji uzimaju promjenljivo mnoštvo stvari. Imade nepromjenivih pratvari, koje uvjetuju mnogostručnu promjenljivost osjetnog svijeta. Na izmaku ovog perioda javlja se Anaksagora kao zastupnik kozmičkog dualizma, koji priznaje u svijetu svesilni razum (νοῦς).

Jonski fizičari uče jedinstvo materije i života (hilozoizam), tako da nema života bez materije i opet sva je materija oživljena. Iz prvobitne materije razvili su se svi organizmi (evolucionizam). Tales, Anaksimandar i Anaksimenes istražuju materijalne principe, dok Heraklit proučava proces zbivanja (nastajanja i prestajanja). Tales (rodj. 624

pr. Hr.) drži da je voda sastavni princip svega, A n a k s i m a n d e r uzima bezličnu masu *(ἄπειρον)*, a A n a k s i m e n beskonačni zrak. H e r a k l i t efeški (540—480) uči, da eterska vatra ili božanski um proniče sva ograničena bića, koja se neprekidno izmjenjuju, tako da ne možemo dva put stupiti u istu rijeku. On drži da osjetno opažanje nije prava spoznaja, pa zato zabacuje realnost osjetnog svijeta (kao i Elejci).

P i t a g o r a sa Samosa (532—497) osnovao je u južnoj Italiji svoju školu (Filolaos, Simias, Kebes, Ehekrates, Timaios . . .). Kao što su jonski filozofi ponajpače promatrali kvalitativnu stranu osjetnog svijeta, Pitagorovci svu pažnju obraćaju kvantitativnim snošajima, gdje nalaze bitnost stvari.

Elejsku školu (u donjoj Italiji) osnovao je K s e n o f a n (iz Kolofona u Maloj Aziji rodj. oko 580), koji uči da je božanski bitak istovjetan sa svijetom (panteizam), da je nepromjenljiv i prostorno neograničen. U toj se nauci imade tražiti prvi početak metafizike o Bogu. — P a r m e n i d (rodj. oko 540) postavlja oštru opreku izmedju pravog bitka, kojeg razumno spoznajemo i prividnog zbivanja te mnoštva, koje uopće ne eksistira. Mišljenje je istovjetno s bitkom. — Z e n o n zabacuje realnost gibanja i prostora, te objektivnu vrijednost osjetnog opažanja.

Mladji naravoslovci odjeljuju se od Elejaca time, što uče da postoji mnoštvo nepromjenljivih supstancija, a ne samo jedna. Osim materijalnih supstancija, drži E m p e d o k l e s (rodj. 483) i A n a k s a g o r a da postoji idealna jedna sila, koja uredjuje osjetne pojave. Hilozoizam jonskih fizičara prelazi tako u dualistički nazor o dvostrukom principu, materijalnom i duhovnom. — Atomisti pako, Abderićani L e u k i p i D e m o k r i t nastoje sve pojave istumačiti samo po materiji i gibanju. Njihovo je stanovište mehaničkog (ne organičkog ili hilozoističkog) materijalizma, kojim nastoje izmiriti opreku izmedju Elejske i Heraklitovske filozofije. Sve eksistentno sastoji od nedjelivih tjelesnih čestica (atoma), koje se kvalitativno ne razlikuju. Sve kvalitativne razlike postoje samo za naše osjetno opažanje, koje nije prava, nego samo prividna spoznaja. Tu se već dakle nalazi početak nauke (umjerenog realizma) o primarnim i sekundarnim kakvoćama, kako su ju u novijoj filozofiji prihvatili Descartes i Locke.

17. **Sofiste i Sokrat.** Otkad je Heraklit svojom naukom o neprekidnoj izmjeni osjetnih predmeta uzdrmao spoznajnu vrijednost osjetnog opažanja, stalo se u grčkoj filozofiji istinitu ili pravu spoznaju stavljati u razum. Demokrit takodjer nije priznavao osjetnoj spoznaji objektivnu istinitost; a već su pred tim Elejci zabacili realni bitak osjetnih predmeta. U čitavom se dakle ovom (kozmološkom) razdoblju poricalo objektivnu vrijednost samo osjetne spoznaje, pridržavši ipak ovu vrijednost za razumno znanje. Heraklitovski princip o nestalnosti ili promjenljivosti bitka protegnuo je na svu našu spoznaju P r o t a g o r a,

prvak sofistâ[1]) (učio je osobito oko 444). On je zabacio svaku objektivnu ili apsolutnu istinitost naše spoznaje i tako svu njezinu vrijednost subjektivirao *(Πάντων χρημάτων ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* A budući da je izvor sve naše spoznaje sveo na osjetno opažanje, zato se Protagora s pravom može smatrati začetnikom s e n z u a l i s t i č k o g s u b j e k t i v i z m a (152 C).

Grčka je filozofija već ispred sofistike vrlo skeptički prosudjivala spoznajnu vrijednost osjetnog iskustva, jer se opazilo da je to iskustvo u mnogočem ovisno o psihičko-organskoj našoj dispoziciji. Sofiste su to isto ustvrdili i za mišljenje uopće, jer se ljudi vrlo razilaze u svom mišljenju, pa je to znak, da nema misaonih sadržaja, koji bi specifički bili različni od osjetnog pomišljanja. Posljedice ovog senzualističkog skepticizma ili relativizma bile su porazne, osobito u etičkom pogledu, jer je dobrota i pravda postala indiferentne vrijednosti, a božanstvo uopće nespoznatljivo (162 D). Zato upravo i jest sofistika izazvala snažnu reakciju u Sokratu (470—399). Njegova je bila zadaća da pokaže, kako je metodičkim postupkom moguće proizvesti i takove spoznajne sadržaje (pojmove), kod kojih nema ništa subjektivno, koji su dakle objektivne (općenite i nužne) vrijednosti. U ovim spoznajnim sadržajima, veli Sokrat, nalaze se d e f i n i c i j e s t v a r n i h b i t i, a metoda kojom se dolazi do definicije, jest i n d u k c i j a. Prema tome je Sokratov spoznajno-teoretski problem glasio (Met. XIII. 4.1078 b, 17) : kako se indukcijom dolazi do definicije ? Indukcija ima upravo tu zadaću, da odstrani u spoznajnim sadržajima sve subjektivno-individualne elemente, i da tako izradi vjerni izraz stvarne biti. Ovim postupkom pojmovnog izradjivanja postao je Sokrat pravim osnivačem znanstvenog umovanja uopće.

Time što je Sokrat upozorio na induktivni postupak, kojim se dolazi do pojmova općenite i nužne (objektivne) vrijednosti, otvoren je bio put za dalnji razvitak filozofijskog umovanja. Indukcija naime pretpostavlja okupljanje i napremično opažanje individualnih predmeta. A budući da se ovakovom misaonom radnjom (indukcijom) dolazi do pojmova (kojima su predmeti neindividualni i nepromjenljivi), zato

[1]) Iznajprije značila je riječ *σοφίζεσθαι* (od *σοφιστής*) svakog u duševnom i opće društvenom pogledu spremnog čovjeka. Kasnije (polovicom 5. v. pr. Hr.) putovali su „sofiste" naokolo, da za plaću podučavaju u političkoj i životnoj mudrosti. Položaj im je bio ugledan, a znali su svoj rad udešavati prema praktičnim svrhama, naročito u raspravljanju s protivnicima. Sokrat i njegova škola nazivaju se „filozofi" u opreci sa sofistima, koje prekoravaju s površnog i iskrivljenog mišljenja Svakako i Sokrat nastavlja po sofistima započetu refleksiju na unutrašnjeg čovjeka, te u duševnim njegovim sposobnostima traži osnov za životnu mudrost.

bi otuda slijedilo, da se pojmovni predmeti nalaze u osjetnim pojedinkama. To bi definitivni bio posljedak Sokratove nauke o postanku pojmova proti sofističkom senzualizmu, Ali time bi zapao Sokrat u raspravljanje sa sofistima o vrijednosti osjetne spoznaje, a njega je u prvom redu vodio samo praktično-etički interes, pa se zato ogradio na općenitu i nužnu (objektivnu) vrijednost etičke spoznaje. O snošaju pojmovnih predmeta (realnih biti) s osjetno-empiričkim svijetom stao se tek baviti najveći Sokratov učenik — Platon (427—347).[2]

18. **Platon i Aristotel.** Platon je prije svega proti Protagorinom senzualizmu dokazao (u 1. dijelu Teeteta), da se prava spoznaja ne nalazi u osjetnom zamjećivanju. Od Sokrata usvojio je Platon spoznajnoteoretski princip, da se znanstvena, apsolutno istinita ili općenita i nužna spoznaja osniva na pojmovnim definicijama. Sad se nametnulo pitanje o predmetu naših pojmova. U duhu grčke filozofije nije Platon ni posumnjao, da pojmovnim predmetima pripada realna eksistencija. Kad bi o tom bio Platon u ikojoj dvoumici (t. j. kad bi držao da pojmovni objekti imadu samo idealni ili subjektivni bitak), ne bi mogao te objekte smatrati bitima osjetno-empiričkih stvari. Osim toga bi morao Platon (uz ovakovu subjektivističku postavku) napustiti objektivnu vrijednost znanstvene spoznaje. Dakle kakogod je nepreporno, da po Platonovom nazoru pojmovni objekti izriču realni bitak, trebalo je iznaći svezu nepromjenljivih realnih biti (ideja, Tim. 52 A; Sympos. 211 B.) s osjetnim pojedinkama. U rješavanju ovog problema nije se mogao Platon oteti elejskom uplivu, pak je posve odijelio idejni svijet od osjetno-iskustvenog. Realnim bitima pripada jednota i nepromjenljivost, a osjetne su stvari mnogostruke i promjenljive, pa su zato ove protimbe, drži Platon, nespojive u istoj stvari. Neovisno ili ispred osjetnih pojedinki realno eksistiraju ideje kao vječni uzorci pojavnih predmeta. (Symp. 211 A; Phaedo 100 B; Rep. X. 596 A; Theait 204 A; Parmen. 128 A, 130 B; Arist. I. Met. c. 9.).

Time što je Platon rastavio pojmovne predmete od osjetnih, bio je prinukan da postanak pojmova svede na umstveno zrenje ideja. Ovakovo zrenje imala je duša ispred spoja s našim tijelom, pa je zato duša pri svom ulazu u tijelo zadržala samo spomen slike (urodjene pojmove) nekadašnjih zorova (Phaedo 72 E; Meno 81 D; Phaedrus

[2]) Sokrat nije sistematski izgradio svoju logiku i etiku, nego je u razgovoru s ljudima — pripisujući sebi neznanje (ironija) — nastojao iz njih izvući (majeutika) njihove misli i mnijenja, napose u etičkim pitanjima, da ih tako dijalektički navede na traženje istine. Spoznati sve ono što čovjeku donosi blagotu ili sreću (εὐδαιμονία) znači dovinuti se istini i ujedno kreposnom životu. Proti sofističkom relativizmu propovijeda Sokrat umjerenost, pravdoljubivost i hrabrost kao kreposti, koje su korisne za sreću pojedinca, a i države. Ova mu je nauka pribavila lične protivnike i napokon smrtnu kazan s otrovom.

249 B). Dakako da je uz ovakovo tumačenje o postanku pojmova izgubilo osjetno iskustvo (indukcija) svaku važnost, pa nam je naše osjetno iskustvo (po Platonovom nazoru) samo neka prigoda za vraćanje onih inteligibilnih zorova, kojima je duša u predtjelesnom životu gledala ideje. Dok je time odnemarena osjetilna spoznaja, postala je razumska aktivnost jedini faktor u misaonoj tvorbi pojmova. Ovo isticanje razumske aktivnosti usvojio je u novovječnoj filozofiji racionalistički idealizam. Ovaj (Kantov) idealizam napustio je Platonovu metafizičku pretpostavku o realnoj eksistenciji pojmovnih predmeta, pa su tako pojmovni predmeti postali ovisni o apriornim (o realnom svijetu neovisnim) oblicima razumne djelatnosti.

Platonovo gledište o transcendentnom bivstvovanju ideja onemogućilo je znanstvenu spoznaju empiričkog svijeta. Jer ako se prava spoznaja odnosi, po Platonovom shvatanju, samo na empiriju — transcendentne predmete (ideje), onda je očito da o empiričkom svijetu nemamo pravog znanja. Ova je ozbiljna poteškoća ponukala Aristotela (384—322), da podvrgne reviziji Platonovu nauku o snošaju pojmovnih predmeta s empiričkim pojedinkama. Pravo znanje sačinjavaju doduše općeni pojmovi, kaže Aristotel,[3]) ali predmeti njihovi nijesu odijeljeni od osjetnih pojedinki, već se u njima nalaze (Anal. post. I, 11. 77 a, sq; ib I. 22.83 a, 33; Met. 997 b, sq; 1039 a, 2; 1049 a 7 sq) Induktivni postupak *(ἐπαγωγή)* dobiva tom temeljnu dokaznu silu u sticanju općenitih sudova. Općeniti pako pojmovi nastaju apstrakcijom *(ἀφαίρεσις)* a izriču stvarne uzroke. Zato je Aristotel i definovao znanost kao spoznaju stvari po njihovim uzrocima.[4])

Time što je Aristotel realne biti stavio u osjetne pojedinke, sasvim se je drukčije orijentirala njegova nauka o postanku pojmova nego kod Platona. Pojmovne sadržaje treba iz predodžbene gradje tek izraditi, pa zato sva naša spoznaja otpočima osjetnim opažanjem. Time je posve odbačen Platonov nazor o urodjenim pojmovima, koji se u razum vraćaju na poticaj osjetnog zamjećivanja. Razum je u stvaranju pojmova ovisan o realnim predmetima, pa zato je u tom smislu pasivan. To će reći, razum mora za aktualnu spoznaju da bude determiniran pojmovnim sadržajem, koje crpimo u predodžbenoj gradji. Time je pretjerani intelektualizam Platonov dobio umjereniju formu, u koliko je pojmovna tvorba postala ovisna o aktivnom sudjelovanju iskustva.[5])

[3]) De an. II, 5. 417 b, 22; Anal. post. I, 18. 81 b, 6; I, 31. 87 b, 29; Phys. I, 5. 189 a, 5.

[4]) Anal. pr. I. 30. 46 a, 17 q; Anal. post. I, 2. 71 b, 9 sq.

[5]) Met. 993 a, 1—2; de an. III, 4. 429 b, 30 sq; isp. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre (Münster 1909) 83 sq; id. Die Erkenntnistheorie des Aristoteles (Münster 1917); Kampe, Erkenntnistheorie des Aristoteles; Fr. Brentano, Psychologie des Aristoteles.

19. **Razvitak nauke o spoznaji poslije Aristotela.** Nastavljači Aristotelovi, stariji peripatetici, ograničili su se većim dijelom na komentiranje Aristotelovih spisa.

E p i k u r (341—270) stavio je logiku u službu hedonističke svoje etike, pa je osjetno opažanje smatrao jedinim kriterijem za istinitu spoznaju.

S t o i č k a (senzualistička) škola, kojoj je začetnik Zenon, a nastavljač Krizip (281—208) počela je sustavno izgradjivati nauku o spoznaji. Aristotelovu logiku popunili su stoici naukom o hipotetičkim i disjunktivnim silogizmima. Napose je stoička škola istraživala vrijednost osjetnog opažanja za našu spoznaju, te je učila, da osim sjetilnih sadržaja imademo i pojmove, koji su samo subjektivni, a ne odgovaraju im realne biti (konceptualizam). Ujedno su stoici prvi počeli razvijati nauku o kriteriju istine.

Proti dogmatizmu uopće (napose stoičkom) ustali su s k e p t i c i (σκέπτεσθαι) T. zv. stariju skeptičku školu osnovao je P y r r o n (oko 320); srednju ili akademijsku uveo je u Platonovu akademiju A r k e s i l a j (oko 275), a glavni joj predstavnik K a r n e a d (213—129). Oni ne nalaze niti u opažanju ni u pojmovima sigurnog oslona za prosudjivanje objektivne istine, pa zato ju uopće zabacuju. Kasnije je ovaj skepticizam obnovio E n e s i d e m (u 1. v. pr. Hr. to je treća ili „mladja" skeptička škola). Sve skeptičke prigovore sabrao je liječnik Seksto „empirik" (u 2. v. p. Hr.)

U kršćanskoj eri (u 3. vijeku) susretamo n o v o p l a t o n i k e (Amonije Sakkas, Plotin i Porfirije), koji su se najviše bavili metafizički — teosofskim spekulacijama. Neko neposredno gledanje Boga natkriljuje, po njihovom shvaćanju, svaku znanstvenu spoznaju.

Crkveni oci najvećma su se oslanjali uz Aristotela. A u g u s t i n[6] (354—430) zauzima posrednu ulogu izmedju Aristotela i Platona, a najviše je pod uplivom novoplatonske škole. Povodeći se za Plotinom stavlja Augustin ideje u božji Um, pa zato mu je inteligibilno zrenje izvor prave spoznaje.

Medju kasnijim Aristotelovcima znatniji su Boetije (470—525), Is. Hispalensis, Beda, Alcuin (u 8. v.); a od arapskih filozofa Avicenna (Ibn Sinna, oko g. 1000) i Averroes (Ibn Rošd u 12. v.) te njegov savremenik, jevrejski filozof Maimonides (Moses Ben Maimun 1135—1204).

20. **Srednji vijek.** Već u početku 12. vijeka stao se sve više razvijati studij Aristotelove logike. U tom pogledu ide skolastičku filozofiju ne samo zasluga da je dotjerala Aristotelovu silogistiku, već napose

[6]) isp. D u p o n t, La philos. de S. Augustin, Louvain 1881; S t o r z, Die Philos. des hl. Augustinus, Frbg. 1882.

njezina borba s n o m i n a l i z m o m.[7]) Kanonik Roscelin, začetnik nominalizna i teološki protivnik Anzelma Canterburyskog (1033—1109) učio je da su općeniti pojmovi samo „flatus vocis", jer im ne odgovara realni bitak. Njegov učenik Petar Abelard više je naginjao konceptualizmu dopuštajući da imade općenitih misaonih sadržaja, ali bez realne vrijednosti. U realnom svijetu postoje samo osjetne pojedinke. — Ovu nominalističku struju obnovio je kasnije (u 14 v.) franjevac Petar Aureolus i dominikanski biskup Vilim Durandus, a napose (iz franjevačke škole) Vilim Occamski (1280—1343) i napokon Melanchton (1497-1560).

Proti nominalizmu u jednu, a pretjeranom raelizmu u drugu ruku zastupao je A l b e r t V e l i k i (1193—1280) umjereni realizam. On dopušta „universalia ante rem" (u Bogu), za tim „in re" (kao bitne forme u stvarima) i napokon „post rem" (kao pojmovni sadržaj.)

Najveći učenik Alberta Velikog i predstavnik skolastičke filozofije jest T o m a A k v i n s k i (1225—1274).

Medju savremenicima Tome Akvinskog i njegovog kritičara Duns Skota (1274—1308) treba još da se spomene Henricus Gandavensis, koji proti aristotelizmu zastupa Augustinov platonizam, i Roger Bacon, koji se kao empirik može smatrati pretečom Fr. Bacona Verulamskog.

Na prelazu k novom dobu susrećemo Nikolu Cusanusa (1401—1464), koji zabacuje skolastičku logiku i prislanjajući se uz novoplatonsko mišljenje počima se sustavno baviti proučavanjem spoznaje. Nastupom reformacije nastala je u filozofiji potpuna desorijentacija, pa su se neki povodili za Stoicima, drugi za Epikurom ili za starim skepticima itd.

Na izmaku srednjeg vijeka cvala je opet skolastička filozofija osobito u Španjolskoj, gdje ju je zastupao najveći skol. metafizičar Fr. Suarez (rodj. 1548).

21. **Novovječna filozofija.** Logičkoj je nauci sasvim novi pravac dao F r a n c i s B a c o n V e r u l a m s k i (1561—1626). Svojom teorijom induktivne spoznaje (Novum Organum I, 104 sq.) ustao je Bacon naročito proti peripatetičko-skolastičkoj nauci o deduktivnom silogizmu i tako inaugurirao novovječni empirizam. Prijatelj Baconov T h. H o b b e s (1588—1679) zastupnik je senzualističkog nominalizma, te je (kao i senzualist P. Gassendi) protivnik Descartesov.

Dok je Bacon svu našu spoznaju osnivao na osjetnom iskustvu, njegov savremenik K a r t e z i j e (1596—1650) traži u misaonoj svijesti sopstvenog bivstvovanja sigurno jamstvo za filozofijsku spoznaju p r o t i s k e p t i c i z m u. — Objektivnu istinitost naše spoznaje oslanja Kartezije na subjektivnoj njezinoj jasnoći i razgovjetnosti; a

[7]) S t ö c k l, Der Nominalismus und Realismus in der Gesch. d. Phil. (Eichstätt, 1854); K ö h l e r, Realismus und Nominalismus (Gotha 1858); L ö w e Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter (Prag 1876).

da je takav kriterij logičke istine pouzdan, jamči nam božja istinoljubivost, koja ne može dopustiti, da nas jasne spoznaje podržaju u bludnji. — Općenite ideje nijesu našoj duši aktualno urodjene, ali ona je za njih disponirana (Princ. phil. I, 10. 13. 39. 49.).

Descartesova nauka, da intuicijom upoznajemo ideje, koje se u nama nalaze, dovela je Malebranche-a (1638—1715) do nazora, da sve stvari gledamo u Bogu. Isto tako i Spinoza (1632—1677) drži, da sve što je ograničeno, upoznajemo iz neograničenog bića. Na taj način odgovara sveza i poredak naših misli snošaju ili poretku stvari.

Nauku o urodjenim idejama odlučno zabacuje John Locke (1632—1704). On se može smatrati pravim začetnikom noetike kao posve samostalne filozofičke discipline. An Essay concerning Human Unterstandig (1690. njem. u Reclamovoj Univers.-Bibl.) jest prvo djelo, koje sistematski istražuje postanak, sastavne dijelove, razne vrste i sigurnost spoznaje. Sva naša spoznaja izvire iz senzacije (izvanjskog opažanja) i refleksije (usebnog opažanja). Iz ovog dvostrukog izvora dobivamo jednostavne pomisli (ideje) n. pr. oćutne kakvoće, pomisao prostora, sile i t. d. Od tih pomisli nastaju sastavljene ideje, koje izriču vlastitosti (modes), stvari (substances) i snošaje (relations). Skladnost ili protivnost sastavljenih pomisli sačinjava našu spoznaju. — Lockeovu refleksiju zabacio je kasnije Condillac (1715—1780) i tako postao zastupnik čistog senzualizma.

Proti Lockeu (u spisu „Nouveaux essais sur l' entendement humain", koji radi smrti Lockeove nije objelodanjen, i tek 1765 izdan iz Leibnizove ostavštine) zastupa Leibniz (1646—1716) nauku o urodjenim idejama, od kojih sastoje nužne (vječne) istine, u božjem razumu osnovane. Ovakove se istine (medju koje spadaju i matematičke) dobivaju analizom samih pojmova. Ovu je Leibnizovu nauku o matematičkim spoznajama zabacio Kant svojim sintetičkim sudovima a priori. — Jamstvo za objektivnu istinitost spoznaje nalazi Leibniz u prestabiliranoj harmoniji izmedju naše duše i izvanjskih predmeta. Ovu istinitost raspoznajemo prema jasnoći spoznaje, kako je učio i Descartes. Videći oba ova umnika, da se uz racionalistički njihov subjektivizam ne može održati objektivna vrijednost spoznaje, bili su prinuždeni, da subjektivni motiv sigurnosti (ili kriterij istine) dovedu u svezu s Bogom, što se dakako u filozofiji nije moglo za dugo održati.

Učenik Leibnizov Chr. Wolff (1679—1754) uveo je t. zv. matematičko-skolastičku logiku, te je sve umovanje svodio na deduktivnu formu. Istiniti su mu oni sudovi, koje dobivamo raščlanbom subjekta t. j. koji su u subjektu sadržani.

Lockeovu nauku o spoznaji nastavlja u Engleskoj G. Berkeley (1684—1753). Već su Kartezije i Locke učili, da mi ne možemo osjetilima neposredno percipirati protežna tjelesa, već samo subjektivne njihove otiske, pomoću kojih zaključujemo na izvanjski svijet. Berkeley je pošao dalje i zabacio svaku materijalnu eksistenciju osim percepcije, tako da je esse-percipi (A Treatise concerning the Principles of human Knowledge, 1710, njem. prev. u Philos. Bibliothek).

Glavni zastupnik novovječnog skepticizma jest David Hume (1711—1776). Po njegovoj nauci (Treatise on human Nature 1739—1740; prvi dio u njem. prev. od Lippsa) izvire sva naša spoznaja iz osjetnog iskustva. Usvojivši ovaj Lockeov senzualizam stao se Hume osobito zanimati za načelo uzročnosti. Do ovog principa drži Hume da dolazimo uobičajenom asociacijom dogadjaja, pa zato on i nema apsolutne spoznajne vrijednosti. Time je Hume oduzeo glavno uporište čitave metafizike, i u tome ga je kasnije slijedio Kant. Zanijekavši vrijednost kauzalnog principa uči Hume dosljedno, da o kakovim supstancijalnim stvarima ne možemo ništa pouzdano saznati. Sve su stvari samo skupina naših pomišljaja. Mi spoznajemo subjektivne „ideje", a njihov odnošaj s predmetima nijesmo kadri upoznati. Ovaj princip skeptičkog subjektivizma dao je direktivu za dalnji razvitak filozofijske spekulacije.

22. **Noetički osnov Kantove filozofije.** Kant (1724—1804) je uvidio destruktivne posljedice Humeovog skepticizma po znanost uopće, a filozofiju napose. Ona racionalistička filozofija Leibniz-Wolffove škole se dakako ne može održati, i to je uvidio Kant. Ali matematičke i prirodne nauke ipak imadu karakter općenite i nužne spoznaje, pa se zato ne smije napustiti znanstvena vrijednost naše spoznaje. Na ovoj se činjenici osniva spoznajno-teoretski problem o uvjetima, koji konstituiraju znanstvenu vrijednost spoznaje. Kod rješavanja ovog problema treba zadržati na umu dvoje: 1. da znanstvenoj spoznaji pripada općenitost i nužnost; a 2. da svaka znanstvena spoznaja proširuje naše znanje. To je Kanta navelo na razlikovanje sudova u analitičke i sintetičke. Samo ovi potonji proširuju spoznaju (to je prva temeljna zabluda Kantovog umovanja!). Ako se osnivaju na iskustvu (sintetički sudovi a posteriori), nijesu općenite i nužne vrijednosti, i po tom ne spadaju u znanost. Otuda slijedi, drži Kant, da se općenitost i nužnost sintetičkih sudova osniva na misaonim uvjetima, koji su o iskustvu neovisni ili a priorni (i to je druga osnovna zabluda čitave Kantove filozofije!). Iz postavke, da se znanstvena spoznaja osniva na apriornim spoznajnim elementima, izvodi Kant, da mi nijesmo kadri upoznati stvari kako su one same u sebi (Dinge an sich), već samo kako se nama pojavljuju. Time je dakle postala onemogućena teoretska filozofija o ljudskoj duši (i slobodnoj volji), o inteligibilnom svijetu uopće i o Bogu.

23. **Njemačka filozofija u 19. vijeku.** Poslije Kanta mogu se u razvitku njemačke filozofije označiti u glavnom tri epohe. Prvo doba velikih spekulativnih sistema seže od g. 1794 t. j. od Fichteove „nauke

o znanosti" do smrti Hegelove (1831). Nakon ove eksaltirane spekulacije počima jenjavati stvaranje velikih sistema i njemačka filozofija sve više ustupa mjesto pozitivnim naukama. Nastaje cjepkanje u razne filozofijske škole, a djelomice se zapada u materijalizam. Kao pozitivni uspjeh može se označiti u psihologiji eksperimentalna njezina metodika (Fechner) i restauracija idealne filozofije pod konac ovog perioda (Lotze). Oko sedamdesete godine otpočelo je snažno razvijanje prirodnih nauka, i pod njihovim uplivom nastaje treća faza njemačke filozofije. Sveza s romantičkim idealizmom sasvim je prekinuta, a napredak prirodnih nauka podaje i filozofijskom mišljenju nove pravce. Filozofijska spekulacija mora napuštati svoj djelokrug, na koji stupaju prirodne nauke. Tako u prvom redu počima astrofizika proučavati kozmičku materiju i njezine zakone, a ovim se opet istraživanjem otvoraju novi pogledi u kozmogoniju i opću evoluciju kozmičkih sistema. Pogotovo kad je došao Darwin svojom naukom o evoluciji organskog svijeta, sasvim se filozofija promijenila u jedinstveno mehaničko prirodonaučno naziranje o svijetu i životu. Za strogo filozofijsku spekulaciju preostala je još jedino nauka o spoznaji, jer ovaj je predmet ipak ostao nepristupan prirodoslovnom istraživanju. Otuda i vidimo, da se u njemačkoj filozofiji od g. 1870. ovamo gotovo isključivo obradjuje nauka o spoznaji, koja je opet više upravljena onome što nam je u zbiljnosti dato, nego li idealnim znanostima. Tako je filozofija zadržala svoju poziciju još jedino kao nauka o spoznaji, a i ta je opet svu spoznajnu našu vrijednost ograničila na osjetno iskustvo. Istom u najnovije vrijeme (oko 1900.) počinju se isticati u njemačkoj filozofiji idealističke tendence.

Zadaća je filozofijske historije da ispita sve one psihološke i općeno kulturne momente, koji su utjecali na cjelokupnu strukturu filozofijskog mišljenja u pojedinom filozofijskom sistemu ili u čitavom nekom periodu. Za razvitak njemačke filozofije neposredno poslije Kanta odlučna je bila u glavnom ona direktiva, koju je postavio sam Kant. Nastojalo se konstruirati općenitu sintezu svega zazbiljnog bitka. Kant je još priznavao eksistenciju takovih stvari (Dinge an sich), koje transcendiraju empiričku zazbiljnost, pa su usljed toga našoj spoznaji nepristupne. Kakogod je dakle Kant išao za tim, da uništi svaki metafizički dogmatizam, ipak je zadržao teoretsku pretpostavku o eksistenciji transcendentnih stvari. Ali nakon kritike, kojom su se doskora oborili na Kantovu nauku Jacobi, Schulze-Enesidem i drugi, napustilo se sasvim svaku realnu eksistenciju. Tako bi ostala samo empirička zbiljnost; ali ta je opet pojedinačna i promjenljiva, a prava spoznaja (po uzoru matematike) mora da ima apodiktičku vrijednost. Ovaj zahtjev stavio je znanstvenoj spoznaji takodjer već Kant, pa je time bio odredjen polazni princip i metoda spekulativne filozofije. Logička (sintetička) spoznaja zbiljskog svijeta ne može se osnivati na empiričkom opažanju, već mora da ima drugo neko ishodište. Fichte je (i Schelling) smatrao takovim ishodištem sopstvenu svijest (donekle u smislu Kantove transcendentalne apercepcije), dok Hegel uzima pojam čistog bitka kao osnov deduktivne spoznaje o svijetu. Sva se dakle spekulacija u početku ovog doba razvijala u duhu metafizičkog idealizma. Kasniji metafizičari (Herbart, Fries, Beneke i Bolzano) ustaju odrešito proti idealizmu osnivajući filozofiju na strogo logičkoj i psihološkoj nauci o spoznaji.

a) Dok je Kant osim apriornih spoznajnih oblika ipak priznavao spoznajnu „materiju", koju dobivamo a posteriori, Fichte (1762—1814) je i ovu materiju stavio u apsolutni spoznajni subjekat (jastvo), i tako zasnovao potpuni subjektivni idealizam. — Isto tako i Schelling (1775—1854) svodi spoznajnu formu i sadržaj na jedan princip, ali ne samo na jastvo, kako Fichte uči, već na apsolutno jedno biće, u kojem je identificirano jastvo i nejastvo. Ovo apsolutno biće upoznajemo intelektualnim zrenjem. Slični nazor o intuiciji jastva (u kojoj izvire spoznaja svijeta i Boga) zastupao je i Krause (1782—1832). — Potpuno identificiranje spoznajne forme i sadržaja, mišljenja i bitka proveo je Hegel (1770—1831) i time zasnovao metafizičku logiku.

Savremenik navedenih idealističkih filozofa bio je E. D. Schleiermacher (1768—1834). On nastoji apriorni elemenat Kantove nauke o spoznaji spojiti s empiričkim faktorom. Sve naše shvaćanje otpočima osjetnim aficiranjem, a spontana djelatnost razuma imade tu zadaću, da primljenu empiričku gradnju svede u sustavnu cjelinu. Svakako postoji i u realnom svijetu neko jedinstvo (prostorno — vremensko i kauzalno), a idealni red naše spoznaje posve je kongruentan s realnim svijetom. Jedinstvo svega subjektivnog i objektivnog sačinjava božanstvo. Schleiermacher je dakle možemo reći zastupnik nekog idealističkog realizma.

Kantovu nauku o subjektivnoj vrijednosti prostora, vremena i razumnih kategorija opet je usvojio A. Schopenhauer (1788—1860). Svi ovi spoznajni oblici vrijede samo za pojave, a te opet i nijesu drugo nego naše pomisli. Na mjesto Kantove „stvari o sebi" stavio je Schopenhauer „volju", koja obuhvata ne samo svijesno htijenje, već i sve anorganske sile. Izmedju ove jedinstvene transcendentne volje i empiričkih pojedinki posreduju realne ideje (prema Platonovom shvaćanju).

U izravnoj opreci ili bar u vrlo slaboj svezi s idealističkim sistemima, zastupaju posebne filozofijske nazore Fries, Beneke, Herbart i Bolzano. J. F. Fries (1773—1843) je Kantovu nauku pretvorio u psihologizam. Uopće drži Fries, da se sva filozofija zapravo sastoji u psihologiji, koja se osniva na samoopažanju. Time je sva nauka o spoznaji dobila samo empiričku vrijednost. Isto tako i F. E. Beneke (1798—1854) uči, da je logika dio psihologije.

J. F. Herbart (1776—1841) nastoji Kantovu logiku spojiti s transcendentnim realizmom. Kao što je Kantova, i Herbartova je logika formalistička t. j. ona promatra spoznajne oblike bez obzira na

njihov odnos s predmetima. Proti Kantu uči Herbart, da oblici iskustva nijesu apriorni, već da su nam dati s oćutnim sadržajima; jer nam je inače neshvatljivo, kako to da moramo predodžbene kvalitete upravo u stanovitoj nekoj (prostornoj) formi pomišljati. Ali empirički pojmovi uključuju protuslovlja; tako napose pojam stvari, kojoj pripadaju mnoge vlastitosti, pojam promjene i pojam jastva. Zadaća je filozofije, da ove pojmove pročisti od svih protuslovlja.

U opreci s Kantom i ostalim idealističko-spekulativnim sistemima ističe se osobito Bernard Bolzano (1781—1848). Kao metafizičar oslanja se uz Leibnizovu monadologiju, a u religijskoj filozofiji slijedi Herbartov teizam stojeći na katoličkom vjerskom stanovištu. Najveće zasluge stekao je Bolzano za logiku. On je prvi povukao oštru razliku izmedju psihološkog i logičkog gledišta u promatranju spoznaje, izmedju spoznajnog djelovanja i spoznajnih sadržaja. Svojom naukom o sudu preteča je Brentanov, a u logici ga je slijedio Husserl, koji ga je s pravom nazvao jednim od najvećih logičara svih vremena.

b) Drugo razdoblje (od smrti Hegelove do sedamdesetih godina) vrlo je jalovo za filozofijsku spekulaciju. Javljaju se poneki epigoni idealizma, a na drugoj strani kao reakcija proti idealizmu preotima sve više maha primitivni materijalizam (C. Vogt, Moleschott, Büchner...). Prelaz k novijem vremenu čine Trendelenburg, Fechner (u psihologiji) i osobito Lotze. Oslanjajući se u glavnom na Aristotelovu filozofiju podvrgao je A. Trendelenburg (1802—1872) Kantovu, Hegelovu i Herbartovu filozofiju oštroj kritici. Njegova nauka o spoznaji postavlja si zadaću, da ispita onaj princip, koji omogućuje uskladjenost spoznaje i realnog bitka. Ovaj zajednički princip, na koji se imade svesti idealni i realni svijet, drži Trendelenburg da je (mehaničko i psihičko) gibanje, kojega je Bog stavio u harmoničku svezu.

Mehaničko naziranje o svijetu spojio je s idealizmom H. Lotze (1817—81). U metafizici prislanja se uz Leibnizovu monadologiju. Sav materijalni svijet samo je pojava duševnih monada, kojima upravlja Bog. Logički su zakoni vječni i nepromjenljivi, jer prikazuju oblike božjeg djelovanja. Lotze dakle priznaje našoj spoznaji realnu vrijednost, ali joj izvor traži neposredno u Bogu.

c) U zadnjoj trećini 19. stoljeća vladala je ista ona realistička, antimetafizička dispozicija u naučenjačkom svijetu Njemačke, koja se počela razvijati već onamo od smrti Hegelove. Intenzivno se gaje prirodne nauke, pa se i filozofija nastoji s njima spojiti. Dodirno područje filozofije s eksaktnom naukom našlo se u psihologiji, pa se zato upravo ova filozofijska disciplina najviše kultivirala (Fechner, Weber, Wundt. Što više, pokazuje se nastojanje svu filozofiju svesti na psihologiju (Lipps), a napose logiku pretvoriti u psihologiju mišljenja („psihologizam"). Proti ovoj psihologističkoj struji nastao je (na prelazu od 19. u 20. vijek) snažan pokret, koji ide za tim, da logičku nauku o spoznaji odijeli od psihologije. Zastupnici ovog smjera jesu osobito Husserl i Meinong (povodeći se oba za F. Brentanom).

Osim u psihologiji, koja je od prirodnih nauka usvojila eksperimentalnu metodu, specifički filozofijsko nastojanje u ovom razdoblju najviše se još očituje u nauci o spoznaji. Tu se opet dadu razlikovati dva glavna pravca: neokriticizam (novokantizam) i pozitivistički empirizam. Kantovi se sljedbenici opet razilaze u pitanju, da li pojam „stvari o sebi" imade realnu vrijednost (Riehl) ili ga uopće treba eliminirati (Cohen, Natorp, Cassirer). Neki su opet novokantovci donekle pod uplivom Fichteovim (Windelband, Rickert, a osobito Münsterberg). — Druga jaka struja u nauci o spoznaji obuhvata razne pozitivističke pravce. Dok se u Kantovom duhu ističe spontanost razumne spoznaje, a osjetno iskustvo odnemaruje, u pozitivističkim se školama vraća k naivnom realizmu, koji sve stvari istovetuje s osjetno-opaženim sadržajima. Tako empiriokriticizam (Avenarius, Mach, pa Ziehen i Cornelius) nastoji, zabacivši Kantovu „stvar po sebi", sve naše mišljenje svesti na osjetno opažanje neposredno nam dane zazbiljnosti. Ovu antimetafizičku tendenciju zastupa i Laasov pozitivizam i t. zv. imanentna filozofija (Schuppe, a slično R. v. Schubert-Soldern i Rehmke).

U početku ovog razdoblja ističe se E. v. Hartmann (1842—1906), koji nastoji spojiti idealističku filozofiju (prema Hegelu i Schopenhaueru) i prirodnu znanost. U nauci o spoznaji zastupa Hartmann transcendentalni realizam, po kojemu svi spoznajni oblici (prostor, vrijeme, eksistencija, realnost, supstancijalnost, kauzalnost...) imadu realnu vrijednost. Kategorijsku teoriju dovodi Hartmann u svezu s metafizičkom svojom konstrukcijom „nesvijesnoga".

Na rezultatima svih pozitivnih nauka stvoriti sintezu cjelovitog nazora o svijetu nastojao je W. Wundt (1832—1920). On zastupa spiritualistički idealizam (idealistički monizam), jer zbiljski postoji samo psihički svijet, a fizička je njegova strana samo pojavna. Wundtovo se filozofijsko značenje ima tražiti na području psihologije.

Donekle uz Comte-a, a još više uz Hume-a i Milla (što više izravno uz Protagoru) oslanja se pozitivizam (u užem smislu), kojemu pripada Laas, Jodl, Gizycki, Dühring (može se reći i Riehl). Po Laasovom je nazoru čitava historija filozofije samo borba dvaju tipičnih filozofijskih mišljenja, platonizma i pozitivizma. Platonizam zastupa u logici pojmovni realizam, u noetici racionalizam (apriorizam), a u metafizici spiritualizam i teleologiju. Pozitivizam pako ne priznaje ništa osim pozitivnih činjenica, a to su sadržaji izvanjskog i usebnog opažanja. Pozitivizam osniva se na trostrukom principu: 1 na korelativizmu subjekta i objekta t. j. jastvo i opažajni sadržaji tako su medjusobno vezani, da se ne dadu rastavljeno pomišljati; 2. na principu apsolutne variabilnosti opažajnih objekata (i samog jastva); 3. na senzualističkom

principu, da je sva naša spoznaja ograničena na opažajne sadržaje. Objektivni svijet obuhvata ne samo one sadržaje, koji se zbiljski u svijesti nalaze, već i sve moguće iskustvene sadržaje, kojima odgovara svijest uopće (novokantizam!). Platonizam (Aristotel, Descartes, Leibniz, Kant, Herbart. . . .) zabacuje Laas osobito zato 1. jer on nastoji znanstvenu spoznaju svesti na apsolutne principe, koji ne izviru u osjetnom opažanju, već u spontanoj djelatnosti duha našeg; 2. zato, jer (Platonizam) uči, da možemo spoznati i takove (metafizičke) predmete, koji transcendiraju iskustveni svijet.

Na pozitivističkom temelju stoji i empiriokriticizam, po kojemu eksistiraju samo izvanjski i usebni opažajni sadržaji, tako da prvobitno izmedju obe ove sfere nema nikoje razlike. Sva spoznaja ide samo za tim, da opiše zazbiljnost bez ikoje metafizičke tendence.

S empiriokriticizmom i korelativističkim pozitivizmom imade dosta srodnosti filozofija imanencije. Sva je zbiljnost samo empirička, a eksistira samo u svijesti našoj (imanentno).

Posebni pozitivistički pravac (idealističko-pragmatistički pozitivizam) zastupa Vaihinger. Sva naša spoznaja, po njenu, sastoji od raznih fikcija t. j. mi promatramo stvari kao da („als ob") im pripadaju stanovita odredjenja, ali tome uistinu nije tako. Naša spoznaja dakle nema objektivno — realne vrijednosti. Cilj je spoznaje jedino to, da dodjemo do takovih fikcija, koje će biti biološki ekonomske vrijednosti.

Pokraj ovih pozitivističkih pravaca u nauci o spoznaji razvijao se opet u raznim smjerovima novokantizam, ističući osobito spontani karakter razumne spoznaje. Razlikujemo u kriticizmu fiziološki smjer (Helmholtz, Lange), metafizički (Liebmann, Volkelt), realistički (Riehl, Külpe), logicistički (marburška škola: Cohen, Natorp, Cassirer), teoriju spoznajne vrednote (Windelband, Rickert, Münsterberg) i teološki smjer (Ritschl i Troeltsch).

Za razvitak novije logike od znamenitog su upliva Chr. Sigwart (830—1904) i F. Brentano, Iz ove škole potekao je Husserl (rodj. 1859), Meinong, Stumpf i dr. Najveća je zasluga Husserlova u sistematskoj kritici psihologizma. Kad bi logika bila osnovana u psihologiji, kaže Husserl (u „Logische Untersuchungen"), imale bi logičke norme samo empiričku vrijednost, te bi po tom i svi principi zaključivanja bili samo uvjetne i vjerojatne, a ne apsolutne vrijednosti. Osim toga, kad bi logički zakoni bili psihičke naravi, morali bi i po svom sadržaju pokazivati individualni psihički karakter, a to je apsurdno. Apodiktičnost logičkih zakona isključuje svaku psihološku interpretaciju. Husserl je logiku odijelio od psihologije time, što je stao isticati intencionalni (objektivni) karakter mišljenja. Intencija je „ispunjena", kad je intendirani predmet zorno u svijesti našoj nazočan. Ovakav intencionalni (idealni) predmet odnosno „smisao" one riječi, kojom predmet označujemo, različan je od same riječi i od realnog predmeta, te je neovisan o psihičkoj funkciji. Ova misaona značenja (Bedeutungen) tvore predmet čiste logike, koja na njima osniva misaone zakone. Husserl razlikuje individualne i općenite predmete, a specifičku karakteristiku ovih potonjih oštroumno brani proti engleskim senzualistima (Locke, Berkeley, Hume, Mill i dr.). Kao što osjetne predmete neposredno opažamo, tako — kaže Husserl — možemo neposrednim intelektualnim zrenjem na temelju osjetnog opažanja (ili fantazije) upoznati i općenite ideje (n. pr. crvene boje, trokuta itd.) Pa upravo zato jer možemo u svijesti našoj neposredno promatrati bitnosti kao takove (ne gledeći na individualnu eksistenciju), zato nam ova metoda intuicije čistih (ne empirički) svijesnih biti omogućuje t. zv. eidetsku znanost ili znanost o bitima (fenomenologija). Isp. o Husserlu kritičku raspravu od Geysera: Neue u. alte Wege der Philosophie (Münster 1916.).

U svezi s Husserlom zastupa Meinong t. zv. teoriju objektivnosti, po kojoj su predmeti spoznaje sasvim neovisni o uvjetima njihovog bivstvovanja. Meinong razlikuje (terminološki od 1896. ili zapravo 1899.) sadržaj i predmet spoznaje, te u tom pokazuje upliv Brentanov i Bolzanov. Uz Meinonga se oslanja A. Höfler, Chr. v. Ehrenfels, J. Cl. Kreibig, a paralelno s ovom strujom u svezi s Husserlom i skolastičkom filozofijom ide J. Geyser.

24. **Karakteristika savremene nauke o spoznaji.** Tko poznaje tipične smjerove u evoluciji filozofijskog mišljenja uopće, lako će otkriti ove tipične tendence i u savremenoj nauci o spoznaji. Nakon prvog spekulativnog ili racionalno-kozmološkog perioda u grčkoj filozofiji, javlja se Demokritov materijalizam, sofistički pozitivizam i naturalizam cinika. Iza toga slijedi klasično razdoblje velikih sistema (od Sokrata do Aristotela), koje opet prelazi u Epikurov materijalizam odnosno stoički naturalizam, te skeptički pozitivizam. — U srednjem vijeku znači nominalizam takodjer borbu filozofijskog naziranja, koje je upravljeno na iskustvenu pojedinačnost, proti obnovljenom intelektualizmu peripatetičke filozofije. Osvitkom pak novovječne filozofije pa sve do danas teku paralelno uz razne varijacije opet ova dva pravca: pozitivistički (u strogo senzualističkom ili intelektualno-fenomenalističkom obliku) i metafizički (u strogo racionalističkom obliku ili kao empiričko-realni intelektualizam). Pozitivizam je ono općeno filozofijsko stanovište, koje drži, da se filozofija u svojem istraživanju ne smije služiti drugom kojom metodom, već samo onom koju nalazimo kod pojedinačnih znanosti. Osim toga one iste granice, u kojima se kreću pojedinačne znanosti, vrijede i za filozofiju. A budući da se sve pojedinačne znanosti osnivaju isključivo na iskustvu, to je time i filozofiji odredjena granica unutar iskustvenog svijeta, ona je ili iskustvena znanost ili teorija iskustvene znanosti. Zadaća filozofije ne smije prekoračiti opseg iskustva, ona ne smije segnuti u iskustvo — transcendentni (metafi-

zički) svijet. Ovaj filozofijski smjer inaugurirao je Bacon, a nastavljači su Locke i Hume. U opoziciji nalazi se racionalizam Descartesov i Leibniz-Wolffov. Kantova je filozofija takodjer pozitivistička, u koliko konstruira samo razumnu spoznaju fenomenalnog svijeta, a zabacuje metafiziku. Poslije njega nastupa u njemačkoj filozofiji idealističko doba, a iza njega (nakon materijalizma) opet pozitivizam raznim oblicima (empiriokriticizma, imanentne filozofije, novokantizma....). U zadnjem deceniju prošlog vijeka, nakon što je Haeckel (rod. 1834—1919) izdao svoje „Welträtsel", razmahao se u čitavom naučenjačkom svijetu Njemačke t. zv. monizam. Imajući u glavnom kulturnu tendencu idu sve monističke struje za tim, da na osnovu pozitivnih znanosti izgrade filozofijski nazor o svijetu i životu. Bitnost ovog nazora jest mehanističko shvaćanje svijeta uz eliminaciju svega transcendentnog. Ovaj antimetafizički duh monizma može se smatrati kao karakteristika ne samo njemačke, već uopće savremene filozofije.

Od velike revolucije (1789) zavladala je i u franceskom filozofijskom svijetu averzija prema metafizici. Proti ovom senzualističkom naturalizmu istupaju doduše De Bonald (1754—1849), De Maistre (1753—1821) i De Lamennais (1782—1854). Onaj prvi ističe praobjavu i tradiciju kao izvor spoznaje, dok ovaj potonji traži jamstvo za istinitost u platonskoj intuiciji. Ali doskora se (proti Cousinovoj idealističkoj metafizici) javlja A. Comte (1798—1857) kao pravi osnivač pozitivizma, koji ne samo da zabacuje metafiziku, nego i filozofiju uopće ograničuje na pojedinačne empiričke znanosti, tako da je filozofiji namijenjena samo njihova organizacija (pozitivizam u strogom ili užem smislu). Pod uplivom Kantovih epigona iz Njemačke stao se i u Franceskoj razvijati kriticizam, kojemu je začetnik Renouvier (1815—1903; najveći sistematski filozof poslije Malebranchea), a zastupaju ga Lachelier i Boutroux. Ali po ovom je kriticizmu takodjer sva teoretska spoznaja ograničena na pojavni svijet (jer „stvar po sebi" uopće ne postoji), a metafizici još ostaje vrijednost samo u etičkom pogledu. Ako se dakle i ne zabacuje sasvim svaka metafizika, ipak joj se u glavnom priznaje samo hipotetska vrijednost. Općenita je tendencija u drugoj polovici 19. stoljeća i u Franceskoj, da se filozofija ograniči na pojedine pozitivne nauke. Ovaj smjer zastupaju Littré (1801—81). pa H. Taine (1828—93) i E. Renan (1823—92). Pozitivistički ovaj duh nastavlja se i u današnjem franceskom modernizmu. U zadnjim agnosticističkim konsekvencama (zabacujući svaku intelektualnu metafiziku) zastupa ga osobito A. Loisy (r. 1857).

U Engleskoj se takodjer ne može reći, da je u 19. vijeku isključivo vladao senzualistički empirizam, kojega je inaugurirao Hume, jer se i tu opet javila reakcija sa strane Reidove Commonsense filozofije. Ali s Darwinom i Spencerom postaje i engleska filozofija agnosticistička zabacujući svaku neempiričku realnost. U drugoj polovici prošlog vijeka

nije manjkala u Engleskoj i strogo idealistička filozofija (Hutchinson Stirling, T. H. Green, E. Caird). Unatoč tome se engleska filozofija bez tudjeg upliva najviše razvila u pravcu empirističkom. Paralelno s asocijativnom psihologijom uči se i u noetici, da sva naša spoznaja izvire iz oćutnih sadržaja, a i objektivna istinitost naše spoznaje samo je rezultat psihičkih zakona, po kojima nužno spajamo stanovite pomisli. To vrijedi takodjer za matematičke principe, a navlastito za princip kauzalnosti. Tako J. St. Mill (1806—73) uči, da se sva spoznaja konačno osniva na osjetnom opažanju ili usebnim (psihičkim) stanjima. Općeni (induktivni) sudovi samo su kratice za sumarno opažanje pojedinačnih slučajeva. Millovu empirističku logiku osnovanu na psihološkom individualizmu usvaja i A. Bain (1818—1903), Th. Fowler i dr. Uporedo s radikalnim empirizmom razvio se u Americi pragmatizam W. Jamesa (1842—1910).

U prvoj polovici 19. stoljeća opažaju se u talijanskoj filozofiji dvije tendence: strogo empiristička (u južnoj Italiji) i idealistička (od Gerdila do Giobertija). Rosmini (1797—1855) drži, da nam je prirodjena ideja neodredjenog bitka i ovim apriornim putem (intelektualnom intuicijom) dolazimo do spoznaje. Ovaj objektivni (realistički) idealizam modificirao je Gioberti (1801—52) u toliko, što je kao neposredni predmet intuicije uzeo apsolutni bitak (Boga). Uz Rosminijev idealizam i Giobertijev ontologizam prislanja se i Mamiani (1799—1885). — Nakon Hegelove filozofije počeo se razvijati novokantizam (Testa, Cantoni i dr.) i neohegelianizam (Croce, Gentile). Ali poslije 70. godine stao se i u Italiji sve više jačati pozitivizam, kojega je pripravio već Cattaneo i Ferrari. Glavni je zastupnik pozitivizma R. Ardigo (r. 1828), a u nauci o spoznaji F. Enriques (povodeći se za Machom).

Naša nije ovdje zadaća, da detaljno iznosimo razne filozofijske nazore u njihovoj cjelini. Nas ovdje zanima konstatovati, da sve varijacije, koje smo istaknuli u razvitku savremene filozofije, imadu jednu zajedničku spoznajno-teoretsku bazu, a to je negacija objektivno-realne spoznaje, koja bi imala metafizičku vrijednost. Uzmemo li pozitivizam u strogom smislu, koji osniva sve mišljenje na pozitivno opaženim činjenicama, ili u širem smislu, koliko obuhvata i neki apriorno-empirički fenomenalizam, u svakom je slučaju naša spoznaja ograničena na iskustvene predmete. U savremenoj se dakle noetici u glavnom zastupa agnosticizam („modernizam"!) gledom na neiskustvenu ili metafizičku spoznaju.[8])

[8]) „Le phénoménisme de Hume, le positivisme de Stuart Mill, de Comte, de Littré et de Taine, le criticisme de Kant, ont répandu dans l'atmosphére intellectuelle de notre temps le préjugé, que la métaphysique n'est pas une science, pour la raison qu'elle n'a point d'objet. Le sensible est seul connaissable, a-t-on dit... Il (agnosticisme) exprime un etat d'âme qui est assurément un des traits les plus characteristiqes de la pensée contemporaine", Mercier, Metaphysique générale (1910) 10; cf. Mercier, Le bilan philosophique du XXe siécle. Revue Néo-Scolastique 1900.

Proti ovoj antimetafizičkoj tendenciji savremene filozofije nalazi obnovljena skolastička filozofija (neotomizam) svoju zadaću u tom, da teoretski ispita i postavi one temelje, koji upravo omogućuju znanstvenu vrijednost metafizičke spoznaje. Skolastička noetika nastoji da (proti senzualističkom empirizmu) dokaže u prvom redu objektivnu vrijednost univerzalnih pojmova, jer se u pitanju o postanku i vrijednosti pojmova imade tražiti začetak pozitivističke nauke. Ako su naime svi naši pojmovi samo subjektivne vrijednosti (konceptualizam), onda će i logički principi imati samo subjektivnu ili psihološku vrijednost (antropologizam). Napose ako kauzalni princip nije drugo nego subjektivni misaoni zakon, onda je time oduzeta mogućnost realne spoznaje uopće, a metafizičke napose. Skolastička dakle noetika dokazuje napose apsolutnu vrijednost kauzalnog principa i time stvara prelaz iz empiričkog u metafizički svijet.

Kao predstavnici moderne perip. -tomističke filozofije (osim onih filozofa, koji se više ili manje prislanjaju uz Aristotela, kao n. pr. Trendelenburg, Ulrici, Husserl, Ueberweg, Külpe, Willmann, Bäumker, Geyser i dr.) ističu se Balmes, Liberatore, Tongiorgi, Palmieri, Zigliara, Lepidi, de San, Schiffini, Lahousse, Kleutgen, Stöckl, Pesch, Gutberlet, Hagemann, Lehmen, Willems, Mercier itd. itd.

Za logiku i noetiku iz škol. literature isp.:

Arnold Đ., Logika (Zagreb).
Farges, La crise de la certitude, Paris 1908.
Fischer E., Die Grundfragen der Erkenntnistheorie, Mainz 1887.
Frick, Logica, Frbg. 1919.
Garrigou-Lagrange, Le sens commun. Paris 1909.
Geyser, Logik und Erkenntnislehre. Münster 1909.
Geyser, Naturerkenntnis u. Kausalgesetz. Münster 1906.
Geny, Critica de cognitionis humanae valore disquisitio. Romae 1914.
Hagemann, Logik u. Noetik. 10 Frbg.
Lanna, La teoria della Conoscenza. Firenze 1913.
Mercier, Logique 5. Louvain Paris 1909.
Mercier, Critériologie générale 6. Luovain 1911.
Monaco, Praelectiones logicae dialecticae et critices. Prati 1910.
Pesch, T., Instit. logicales I—II. Frbg 1888—90.
Schmid Al., Erkenntnislehre I—II. Frbg 1890.
Zimmermann S., Opća noetika, Zagreb 1918.

— Duboke su riječi Euckenove: „Wir haben heute keine Metaphysik, und es gibt nicht wenige, die stolz darauf sind. Aber ein Recht darauf hätten sie nur, wenn sich unsere Gedankenwelt in einem vortrefflichen Zustande befünde, wenn auch ohne Metaphysik feste Ueberzeugungen unser Leben und Streben beherrschten, grosse Ziele uns zusammenhielten und über die Kleinheit des Blossmenschlichen hinaushöben. In Wahrheit ist eine grenzenlose Zersplitterung, eine klägliche Unsicherheit in allem Principiellen der Ueberzeugungen, Wehrlosigkeit gegen das Kleinmenschliche, eine Seelenlosigkeit in überströmend äusserer Lebensfülle unverkennbar" (Geistige Strömungen der Gegenwart, 1909, p. 110).

§ 5. Ontologija. (Opća metafizika).

25. **Uvod u metafiziku.** Metafizička pitanja nastupila su u duhu ljudskom onda, kad je postao sposoban postaviti se iznad pojedinačnog, osjetnog opažanja i zanimati se za pojavni svijet u cjelini, s obzirom na njegove sastavne principe, njegov postanak uopće, a čovjekov napose. Već su u davnini bili razni metafizički nazori usko povezani s religijskim shvatanjem. Filozofijska historija bilježi prve metafizičke pokušaje kod jonskih naravoslovaca (u 6. v. pr. Hr.), koji su istraživali materijalne principe u osjetnom svijetu. Pitagora († oko 500 pr. Hr.) nalazi u brojevima i oblicima vječni i nepromjenljivi princip poretka i stvarnih biti. Elejci drže, da je osjetni svijet u svojoj protežnosti, mnoštvu i promjenljivosti samo prividan, a zbiljski da postoji samo jedno nepromjenljivo i apsolutno biće. Naprotiv mladji naravoslovci (Leukip, Demokrit) svode sve zbivanje na atomsko djelovanje. Napokon Anaksagora († 428 pr. H.) uči, da poredak u svijetu pretpostavlja neko razumno biće.

Klasičnu epohu grčke metafizike predstavlja Platon i Aristotel, koji je njezin pravi osnivač, koliko ju je odijelio od ostalih naučnih disciplina. Kao što je Platonova filozofija o neosjetnim, nepromjenljivim i vječnim bitima svih stvari, te njegova nauka o Bogu, eminentno metafizičke naravi, tako je i Aristotelova πρώτη φιλοσοφία (kasnije nazvana metafizika) u prvom redu obuhvatala teodiceju i današnju ontologiju.[1])

U kršćanskoj eri njegovali su metafiziku svi kršćanski mislioci, osobito sv. Augustin (354—430), a kasnije predstavnici skolastike. Najveći skolastički metafizičar jest F. Suarez (1548—1617).

Racionalističku metafiziku zasnovao je Descartes time, što sigurnost filozofske spoznaje stavlja u samosvijest, a ideju o Bogu smatra prirodjenom. U tom je pravcu Chr. Wolff od empiričkih (aposteriornih) znanosti odijelio metafiziku, kojoj je zadaća da svoj sustav izgradi deduktivno iz razumskih (o iskustvu neovisnih ili apriornih) principa. Dok po skol. shvatanju predmet metafizike nadilazi iskustveni svijet, kod Wolffa (i kasnije kod Kanta te njemačkih idealista) prenosi se metafizika na apriorni (neiskustveni) izvor spoznaje.

[1]) Još su stari skolastici samo ove dvije filozofijske discipline nazivali metafizika, a današnju kozmologiju i psihologiju obuhvatala je fizika. Kasnije postala je fizika zasebna prirodna nauka, jer kozmologija i psihologija (koliko nije empirička) također istražuje ono što nije sadržano u našem opažanju ili iskustvu tj. što je metafizičko. Zato kaže sv. Toma: „Dicitur metaphysica i. e. transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competit in insensibilia devenire", In lib. Boët. de Trin. q. 5. a. 1.

Na osvitu novovječne filozofije odnemaruje se Platonsko-Aristotelova metafizika. Nominalizam, za tim Baconov i Lockeov empirizam, Humeov skepticizam, Kantov kriticizam i Comteov pozitivizam sa raznim ostalim strujama savremene filozofije zabacuju znanstvenu vrijednost metafizike. Zato je glavna zadaća opće noetike, da ispita teoretsku mogućnost metafizike t.j. spoznaje o neempiričkim predmetima.

Metafizičke spoznaje ili se tiču sasvim nematerijalnih predmeta (Bog, duša), ili materijalnih, koliko nijesu pristupne osjetnom opažanju (n. pr. narav tjelesa, prostora, vremena, života....). Naša spoznaja o tim predmetima imati će znanstvenu vrijednost, ako oni pojmovi i sudovi od kojih je sastavljena, imadu objektivnu vrijednost t. j. ako smo do njih došli na temelju iskustva i pomoću logičkih operacija. Takovi su pojmovi n. pr. pojam dostatnoga razloga, supstancije, učinka i uzroka, nematerijalnosti, neovisnosti... Sastavljanjem ovih univerzalnih pojmova dobivamo analitičke (općenito — nužne, a ne samo empiričke) sudove. Na temelju tih sudova u svezi s iskustvom dolazimo doumljivanjem i do takovih spoznaja, koje prelaze dohvat empirije. Tako se dolazi n. pr. do metafizičkog načela, da svako biće imade svoj dostatni razlog; a otuda opet zaključujemo, da i svijet mora imati adekvatni svoj uzrok izvan sebe, ako ga nema sam u sebi. Kad je opća noetika utvrdila objektivnu i realnu vrijednost naše spoznaje uopće, treba još napose da se dokaže objektivnu vrijednost onih pojmova i sudova, koji nam služe za metafizičku spoznaju. Ako se ispostavi, da svi ovakovi pojmovi i sudovi nastaju u svezi s iskustvom, a vrijede univerzalno t. j. ne samo za iskustvene predmete kao takove, postavljena je time sigurna baza za znanstvenu vrijednost metafizičke spoznaje.

Ispitati najopćenitije metafizičke pojmove i sudove zadaća je o p ć e m e t a f i z i k e i l i o n t o l o g i j e (ovaj naziv čini se da potiče od Kartezijevca J. Clauberga † 1665). Ona se bavi pojmom bića i njegovim najopćenitijim razlikama (kategorijama), ispituje najopćenitije snošaje i savršenosti bića; zato je ontologija uvodna disciplina za posebnu metafiziku.

26. **Problem bitka.** Najopćenitiji p r e d m e t naše spoznaje zovemo b i t a k u metafizičkom smislu (za razliku od logičkog bitka u značenju kopule izmedju S i Pa). Kod sudjenja intendiramo nešto, nastojimo shvatiti nešto. Ovo „nešto" nije proizvod intencionalnog našeg mišljenja, nego ga mišljenje nalazi kao eksistentno. Misaoni predmet (nešto, bitak, das Sein, τὸ esse) znači dakle u prvom redu ono b i v s t v o v a n j e (eksistenciju), s kojim naše mišljenje dolazi u napremicu. Ali svaki je misaoni predmet i po tom nešto ili bitak, što ga spoznajno možemo razlikovati od drugog nečesa t. j. po tom što upoznajemo ne samo da jest nešto (= da eksistira), nego i šta jest. Bitak s obzirom na njegovo odredjenje, koje ga čini onim šta jest, zovemo b i t (essentia).

Sadržaj ili značenje naših pojmova, te smisao sudova jest nešto odredjeno, što misaonom intendiranju predstoji kao norma za logičku istinitost. Spoznajni dakle sadržaji eksistiraju u koliko vrijede za istinu kao cilj mišljenja. U tom smislu pripada n. pr. i matematičkim objektima bitak, kojeg zovemo i d e a l n i bitak (eksistencija). — Mi neposredno opažamo razne usvijesne doživljaje, i ove razno odredjene svijesne sadržaje zovemo s v i j e s n i bitak ili neposredna zbiljnost (Wirklichkeit). — Napokon onakav bitak, koji svojom eksistencijom nije ovisan o svijesnom opažanju, zovemo r e a l n i ili svijest našu t r a n s c e n d e n t n i (ekstramentalni) bitak. Ova tri oblika bivstvovanja treba da još objasnimo.

Ako „svijest" uzmemo kao stanje opažanja (Bewusstheit), onda svijesni bitak ne znači isto što i opažajna funkcija; jer mi možemo samo opažati „nešto". Premda svijesno nešto ne postoji zbiljski bez opažajnog čina, ali taj čin tek je omogućen time, da nešto eksistira. S v i j e s n i predmeti (misli, hotnje, čuvstva...) neposredno su nazočni svijesnom opažanju, te eksistiraju samo u duši. Oni pako predmeti, koji nijesu duši imanentni t. j. koji eksistiraju za sebe ili neovisno o svijesti, zovu se t r a n s c e n d e n t n i ili realni. Zapravo je i svijesni bitak (das bewusste Sein) realan, u koliko nije istovjetan s opažajnim činom, samo je ta realnost duševna ili jastvena, odnosno opažanju neposredna. Neispravno bi dakle bilo shvatanje, da mi spoznajemo samo usvijesni bitak, a realni bitak da je našoj spoznaji nepristupačan; jer i duševni bitak je realan. Spoznajno-teoretski problem realnosti ima samo da utvrdi mogućnost i eksistenciju transcendentnog (neduševnog i u tom smislu realnog) bitka, te mogućnost i način našeg spoznanja o naravi transcendentnog bitka. Mogućnost neduševnog ili izvansvijesnog (o svijesti neovisnog ili realnog) bitka poriče i d e a l i z a m. Idealistički ovaj nazor usvaja dakle samo kojigod od druga dva oblika eksistencije. Sav je bitak samo usvijesni ili imanentni bitak (esse-percipi) — uči k o n s c i e n c i a l i z a m ili i m a n e n t n a f i l o z o f i j a. Bitak nije drugo nego logička vrijednost misaonih sadržaja — uči t r a n s c e n d e n t a l n i idealizam (osobito Marburške škole). Kad se protiv oba ova idealistička nazora ispostavi, da je transcendentni bitak logički moguć (t. j. da nije protuslovan), nameće se dalnja zadaća: da li možemo i kako možemo upoznati njegovu bit ili narav? Kantov f e n o m e n a l i z a m drži, da postoje realna bića ili noumena (Dinge an sich), ali mi ih ne možemo spoznati kako su u sebi, već samo kako se nama pojavljuju prema spoznajnim našim oblicima. Ova pitanja spadaju u opću noetiku. Ontologija ima da raspravlja o razlici izmedju biti i bivstvovanja, o individuaciji bitka, o modalnosti bitka (o nužnosti, zbiljnosti i potencijalnosti), o relacijama i t. d.

27. **Kategorije.** Pomoću predikata u našim sudovima odredjujemo misaone predmete na različite načine. I najopćenitije načine u znan-

stvenom odredjivanju predmeta predstavljaju nam dakle predikativni pojmovi. Ove najopćenitije pojmove zovemo k a t e g o r i j e.

Aristotel je istražujući kategorije imao pred očima samo realne predmete, te je kao metodički princip za razlikovanje realnog bitka uzeo razne načine, kojima pojedine riječi nešto izriču o realnom bitku. Prema tome, kaže Aristotel, možemo sve predmete razdijeliti u deset kategorija, jer za sve možemo reći, da je ili supstancija (*οὐσία*) ili količina (*ποσόν*) ili kakvoća (*ποιόν*) ili relacija (*πρός τι*) ili prostorno odredjenje (*ποῦ*) ili vremensko odredjenje (*ποτέ*) ili položaj (*κεῖσθαι*, situs) ili imanje (držanje, *ἔχειν*, habitus) ili djelovanje (*ποιεῖν*) ili trpljenje (*πάσχειν*). Za Aristotela imadu dakle kategorije realnu vrijednost — u opreci s K a n t o m, kojem su kategorije samo razumski oblici naše spoznaje. Polazeći s gledišta, da sintetičke funkcije našeg razuma oblikuju percipiranu gradnju i time stvaraju spoznajne predmete, potražio je Kant najopćenitije načine objektivnog odredjivanja (= kategorije) u logičkim oblicima sudjenja (kao sintetičke misaone funkcije). Ovi logički oblici naveli su ga na kategorijsku čitulju, po kojoj imade 12 različitih apriornih razumskih oblika ili kategorija.

Kategorije kao najopćenitiji i najviši pojmovi uzimlju se u logičkom smislu, a ontološke kategorije (praedicamenta) znače skup stvarnih bića koliko im stanovitim načinom pripada bitak Sva su pak bića ili s u p s t a n c i j a l n a (samostojna) ili a k c i d e n t a l n a (pripadna *τὰ συμβεβηκότα*). Naša samosvijest iskazuje nam činjenicu promjenljivog zbivanja (mišljenja, htijenja . . . .), koje pripada jastvu kao trajnom nosiocu (supstratu) tih promjena. Jednako nam potvrdjuje izvanjsko opažanje o materijalnim predmetima. Pojam inherentnog i subzistentnog bivstvovanja ima dakle objektivnu vrijednost, jer je osnovan u empiriji.

Kao što ontologija detaljmo raspravlja o eksistencijalnoj relaciji supstancije i akcidenta, tako joj je u zadaći i pitanje k a u z a l n e relacije. Ono što bivstvuje tako da je nastalo, a po svojoj biti ne iziskuje prelaz od nebivstvovanja na bivstvovanje, mora da imade izvan sebe adekvatni razlog, o kojem je to bivstvovanje ovisno. Takav razlog nastajanja zovemo uzrok. Budući da ovaj pojam uzroka treba primijeniti kod svakog nastajanja, zato je sve zbivanje vezano na k a u z a l n i z a k o n.

Ako pojam bitka ima da obuhvati sve štogod je spoznatljivo (a ne samo realne predmete), onda u samoj činjenici spoznaje izvire još i kategorija s v r h o v i t o s t i (teleologije). Mi naime sudimo zato, da spoznamo **istinu**, a i govor naš udešavamo tako, da njime izreknemo spoznajni sadržaj. Kod zbivanja dakle otkrivamo osim kauzalne još i teleološku relaciju.

Pomoću ovih kategorijalnih pojmova upoznajemo empiriju — transcendentne (metafizičke) predmete.

Kao priručnici za o n t o l o g i j u mogu služiti:

B a u e r, Opća metafizika ili ontologija Zagreb 1918.

G e y s e r, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Münster 1915.

M e r c i e r, Métaphysique générale ou Ontologie, Louvain 1910.

P e s c h - F r i c k, Instit. logicae et ontologicae II. Frbg. 1919.

R e g n o n Th., La metaphysique des causes, Paris 1916.

D. de V o r g e s, La Métaphysique en présence de sciences 1875;

„ „ Abrégé de Métaphysique I-II. 1906.

B. O predmetima filozofije napose.

§ 6. Kozmologija.

28. **Naziv.** Prema Platonu dijeli se filozofija, kako znademo, na dialektiku (= noetiku i metafiziku), etiku i fiziku. Kako po Platonu, tako je i po Aristotelu (a i po shvatanju sredovječne skolastike) obuhvatala fizika svu nauku o prirodi, pa se zato i zove philosophia naturalis. Sve do 17. vijeka ulaze u ovu filozofijsku disciplinu ne samo spekulativna promatranja o materijalnom svijetu (o njegovoj naravi i uzrocima), nego i sve ono naučno gradivo, kojeg danas obuhvata eksperimentalna nauka o duševnoj prirodi (psihologija), zatim (u 18. vijeku) nauka o organskom svijetu (fiziologija), a ostatak se fizike raspada u spekulativnu i empiričku. Onu prvu nazvao je Wolff c o s m o l o g i a (ili physica) generalis, a potonju physica experimentalis. Po tom se danas philosophia naturalis (Naturphilosophie) uzima u smislu m e t a f i z i č k e nauke o tjelesnom svijetu. Kod starih skolastika nije bila kozmologija sastavni dio metafizike zato, jer se pojmom metafizike obuhvatilo samo nauku o pozitivno nematerijalnim stvarima (duši i Bogu), te o predmetu ontologije (naime o pojmovima i načelima, koja apstrahiraju od materijalnih stvari kao takovih). Metafizika u širem smislu, označujući istraživanje o prvotnim uzrocima svega bitka (koliko nije ovo istraživanje ograničeno na osjetno opažanje) obuhvata svakako i kozmologiju. Podjedno se kozmologija može uzeti kao prvi sastavni dio metafizike, jer prema spoznajnoj svojoj evoluciji opaža čovjek iznajprije osjetna odredjenja izvanjskog svijeta, a kasnije tek refleksijom upoznaje sopstveni bitak. Osim toga upoznaje čovjek dušu i Boga analogno, prema poimanju materijalnog svijeta.

29. **Historijski razvitak.** Promatranjem izvanjskog svijeta otpočela je i stara grčka filozofija. Već u p r e d s o k r a t s k o m razdoblju poznate su razne škole (jonska, elejska, pitagorovska i atomistička), koje su raznim teorijama kušale tumačiti izvanjske pojave. U tom smjeru nastavio je i Platon (u Timeju), a osobito A r i s t o t e l (u Fizici). A t o m i s t i č k o (Demokrit oko 430 pr. Hr) shvaćanje nastavio je Epikur, a Aristotelova prirodna nauka nastavlja se u sredovječnoj skolastici, većim dijelom samo time, da je našla svoje tumače u Albertu Velikom

(† 1280) i Tomi Akvinskome († 1274). Jedini istaknuti prirodoslovac ovog vremena jest Roger Bacon († 1294). U opreci s atomističkom naukom o materijalnim atomima i mehaničkom njihovom gibanju, razvio je Aristotel svoj nazor o „prvotnoj materiji", koja dobiva zbiljski (aktualni) bitak time, što ju odredjuje formalni (oblikovni) princip. Ujedno je djelovanje materijalnog svijeta teleološki (svrsishodno) udešeno.

Na osvitu novog doba javljaju se Kopernik, Galilei, Kepler, Newton i dr. kao predstavnici prirodnih znanosti, koje su stubokom promijenile mnoga dotadašnja naziranja o svijetu. Heliocentrički sustav, koji je otkrio novi pogled u naš svemirski položaj, zatim upoznavanje svemirskih zakona, pa subjektiviranje materijalnih kvaliteta (Galilei, kasnije Locke), svi su ovi i drugi rezultati prirodonaučnog istraživanja inaugurirali novi pravac i u filozofiji. Kako se empiristička metoda pokazala plodonosna u prirodnim znanostima, postala je odlučna i za daljnji razvitak filozofijske spekulacije. Nikola Cusanus (1401—1464), Bernard Telesius (1508—1588) i dr. nijesu ostali osamljeni, nego se njihovo proučavanje prirode preko Giordana Bruna († 1600), pa osobito preko engleskih empiričara-filozofa (Bacon, Hobbes) nastavilo i preneslo u 18 vijek. Sad se prirodne znanosti odijeljuju od filozofije o prirodi. Na rezultate prirodnih znanosti oslanja se filozofijsko-materijalističko djelo s antireligioznom tendencijom Système de la nature (1770; autor mu je vjerovatno Holbach). — Posve teoretska spekulacija o prirodi nalazi se u Kantovim „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786), gdje nastoji podati apriorne principe za sve prirodne nauke. Raspravljajući o materiji, sili, gibanju itd. dolazi Kant do dinamističkog nazora, da su izvanjske pojave samo prostorno — podijeljene sile s uzajmičnim djelovanjem. O prirodnoj teleologiji govori Kant u „Kritik der Urteilskraft" (1790). Savezno s njegovim nazorima nastavio je Schelling („Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" 1799) prikazujući svu prirodu u teleološkom razvoju. Schellingova spekulacija izazvala je kasnije u prirodoznanstvenim krugovima ekstremnu reakciju, koja je u proučavanju prirode stala odnemarivati svaku filozofiju. Jedino su još prirodne nauke zadržale kontakt s filozofijiom po specijalnoj (apliciranoj) noetici i logici. Posebna noetika (nauka o spoznaji) imade i tu zadaću, da ispita materijalne uvjete za sve grane prirodnih nauka, t. j. da ispita neke općenite pojmove i načela (n. pr. pojam materije, energije, života .... zatim n. pr. načelo o uzdržanju materije, načelo evolucije itd.). Primijenjena logika opet istražuje formalnu stranu prirodnih znanosti t. j. njihove metode i sistematiku. Tako primjerice raspravlja o vrijednosti analize i sinteze, o zadaći indukcije i dedukcije, o načimu opažanja itd. Osim ovog spoznajnog — teoretskog i logičkog stanovišta prema prirodnim znanostima, preostaje metafizičkoj filozofiji prirode (kozmologiji) zadaća, da na osnovu prirodoznanstvenih rezultata potražuje zadnje uzroke

pojavnog svijeta t. j. realne uvjete za njegovu narav, početak i razvitak kozmičkog zbivanja.

30. **Prostorno-vremensko uredjenje izvanjskog (tjelesnog) svijeta.** Različita svojstva (oblik, veličina, gibanje), koja zamjećujemo vidnim i tačno-tlačnim ćutilom, vezana su uz protežnost (Auseinandersein), tako da inheriraju protežnom predmetu; n. pr. gibanje imade pripadno ili akcidentalno bivstvovanje u nečem protežnom, što se giblje i što je po svojoj protežnoj naravi ispred samog gibanja. Pojam protežnosti pretpostavlja takodjer neki supstrat, koji je „protegnut" t. j. kod kojeg možemo razlikovati dijelove prema njihovoj sljedovnosti (Nacheinandersein) ili prema prostornoj porednosti (Nebeneinandergelegen-Sein). Budući pako da su vremensko-prostorne protežnosti mnogostruke, zato mora da postoji ne samo jedna, nego više realno protežnih supstancija. Ove supstancije imadu i neka realna odredjenja, koja analogno odgovaraju raznolikim osjetno opaženim (empiričkim) svojstvima. Nama se sva protežnost pojavljuje u prostorno-vremenskom obliku, pa je zato najvažnije pitanje o realnoj vrijednosti prostora i vremena.

Naivni realizam nekritičnog čovjeka pretpostavlja, da se u izvanjskim predmetima realno t. j. o našem opažanju neovisno nalaze sve one vlastitosti (n. pr. boja, tvrdoća, glas, smještenost u prostoru i odredjenost u vremenu), koje osjetno zamjećuje i upravo tako (formaliter) kako ih čovjek zamjećuje. Ovu je pretpostavku već Demokrit uzdrmao, a Descartes (kao i Galilei) povukao je razliku izmedju empiričkih svojstava, koja adekvatno odgovaraju realnim tjelesima (a to su protežnost, prostor i gibanje), i onih koja imadu samo svijesno opaženu zbiljnost. Takovo se razlikovanje u stvari pokriva s Lockeovim primarnim kvalitetama. Istom Kant je apodiktički zabacio transcendentnu realnost prostora i vremena, te je vrijednost ovih predodžbenih oblika ograničio na empiričke predmete. Otuda je onda izveo, da su nam „stvari po sebi" (Dinge an sich) sasvim nepoznate, a spoznajemo ih samo u koliko nam se prostorno-vremenski pojavljuju (fenomenalizam).

Nema nikoje sumnje, da medju transcendentnim uzrocima našeg opažanja postoje neki snošaji, kojima odgovaraju prostorno-vremenski snošaji medju iskustvenim (opažajnim) predmetima. Ali pita se: dali realiter eksistira prostorna protežnost — i ako ne sasvim onako kaošto je sadržana u osjetnom opažanju izvanjskog svijeta? Afirmativni odgovor na ovo pitanje proizlazi iz činjenice realnog gibanja: jer ne možemo zamisliti gibanja bez protežnog predmeta, koji se prostorno giblje. — A smijemo li transcendentnim uzrocima osjetno—iskustvenog svijeta pripisati vremenske snošaje? Vrijeme naime obuhvata i prostorne pojave, a nije tek oblik „unutarnjeg osjetila" (= svijesti), kako misli Kant. Vrijeme odredjuje

svu empiričku zbiljnost, dok prostorno odredjenje pripada samo izvanjski (osjetno) opaženim sadržajima. Pa dok nema nikoje sumnje, da se svijesni dogadjaji zbivaju u zbiljskom vremenu, pitanje je samo, da li vrijeme zbiljski postoji medju transcendentnim uzrocima našeg opažanja Da nam je i na ovo pitanje afirmativno odgovoriti, treba uzeti u obzir činjenicu zbiljskih promjena i gibanja ili dogadjaja u transcendentnom svijetu. Mi pako ne možemo zamisliti bez nekog slijeda nikoju promjenu uopće, pa ni gibanje (= promjena protežnog predmeta, koji pri tom ostaje nepromijenjen). U činjenici gibanja izvire dakle realnost prostorno-vremenskog odredjenja (isp. Geyser, Allgemeine Philos. des Seins u. d. Natur, Kap. XIII i XIX. § 3.).

Od specijalne literature isp.:

G e y s e r, Allgemeine Philos. des Seins u. d. Natur. Münster 1915.
G u t b e r l e t, Naturphilosophie 1900.
G u t b e r l e t, Der Kosmos 1908.
L a h o u s s e G., Praelectiones metaphysicae spec. I. Lovanii 1887.
L e h m e n B e c k, Kosmologie und Psychologie, 1920.
N y s D., Cosmologie, Louvain.
P e s c h T., Die grossen Welträtsel, Frbg. 1907.
S c h a a f H., Institutiones Cosmologiae, Romae 1907.

§ 7. Psihologija.

31. **Predmet i historički razvitak psihologije.** Od Platona i Aristotela do u 17. vijek obuhvatala je „Fizika" svu nauku o prirodi ili o iskustvenim predmetima. Prema tome je bila i psihologija sastavni dio Fizike, zajedno s današnjom kozmologijom i prirodnim znanostima. Istom Bacon odijeljuje ove dvije filozofijske discipline, a Chr. Wolff stavlja psihologiju u metafiziku. Po njemu se i udomaćio sam naziv psihologija, kojemu je začetnik valjda Melanchton, a kao naslov knjige upotrebio ga je prvi Goclenius i Casmann (koncem 16 vijeka). Ujedno je Wolff razlikovao racionalnu psihologiju od empiričke, te je time proveo paralelnu razdiobu kozmologiji i prirodnim (empiričkim) znanostima.

Znanstveni začetnik psihologije jest A r i s t o t e l svojim djelom περὶ ψυχῆς. Već primitivno opažanje upućuje nas, da se iskustveni predmeti razlikuju u žive i nežive. Aristotel nalazi ovu razliku u tome, što su živa tjelesa sastavljena od dijelova, koji su svojim djelovanjem podredjeni cjelini. Ovi su dakle dijelovi kao sredstva ili organi, pa je po tom bit živih tjelesa u tom, da su organizirane supstancije. Ali opet je razlika izmedju života biljevnog, životinjskog i čovječjeg. Organska djelatnost kod biljki ograničena je na vegetativne procese prehrane i umnažanja; kod životinja pridolazi opažanje i čuvstvovanje kao svijesne funkcije u svezi s osjetnim organima. Napokon je čovjek na najvišem stepenu života, jer imade umsku sposobnost (νοῦς), koja spoznaje istine. Aristotelov pojam života obuhvata dakle ne samo svjesno zbivanje, nego svekoliko svrsishodno djelovanje organiziranih bića. Sad se Aristotel pitao: jesu li organi adekvatni princip života? Iskustvo je opet utvrdilo, da život prestane, a ipak se tim činom ne raspane organski sklop; u drugu ruku kako da različiti organi proizvedu jedinstvenog djelovanja?! Ova su promatranja ponukala Aristotela, da kod živih bića osim njihovih organa pretpostavi jedan životni princip, d u š u. Ovaj princip podjeljuje organizovanoj materiji život i time specifički odredjuje neki živi predmet. Ovo odredjenje slično je umjetničkom postanku nekog kipa, kod kojega je oblik ujedinjen s materijom. Zato Aristotel definira dušu: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος (de an. II. 1, 412 a 27). Duša je imanentni oblikovni princip, koji uzbiljava životnu mogućnost organizovanog tijela. Budući da je duša po Aristotelovom shvatanju životni princip uopće, zato i Aristotelova psihologija obuhvata ne samo umski život čovjekov, nego animalni i vegetativni život. Psihologija mu se pokriva s biologijom. Dakako da se uz golemi razvitak biološke znanosti nije mogao predmet psihologije održati do danas u onom opsegu, kako ga je omjerio Aristotel. Ali već D e s c a r t e s ističe, da je u čovjeku samo jedna duša (razumna), koja je izvor svijesnog života (a ne samo čisto spoznajnog, kao kod Aristotela). Prema tome životinje i biljke uopće nemaju duše, nego je njihovo djelovanje skroz mehaničko ili automatsko. Descartes je već dakle ograničio psihologiju na istraživanje svijesti ljudske. U kojem snošaju stoji psihologija prema prirodnim naukama? Descartes se kod ovog pitanja sasvim odijelio od Aristotela. Po realističkoj svojoj pretpostavci, da tjelesa eksistiraju neovisno o duši ljudskoj, mogao je Aristotel zastupati gledište, da se prirodna znanost bavi sasvim drugim predmetom, nego psihologija, ali Descartes drži da i osjetni predmeti nijesu drugo, nego usvijesni naši sadržaji, jer mi i u snu doživljujemo osjetne sadržaje. Otuda bi slijedilo, da psihološko proučavanje mora obuhvatiti i sav tjelesni svijet, a prirodna bi znanost naprosto otpala. Do te konsekvencije nije pošao Descartes, jer svi ljudi ipak drže, da na tjelesnim predmetima nešto realno eksistira, a da je takovo shvaćanje ispravno, jamči nam božja istinoljubivost. Na tjelesima je stalna ili bitna samoprotežnost i prostornost, za razliku od svijesnih supstancija. Zato i jesu tjelesa bez života i bez duše, te se u toliko s njima bavi prirodna znanost.

U odredjivanju predmeta psihologije pošao je znatnim korakom napred L o c k e. Iskustvene predmete opažamo izvanjskim ili unutrašnjim ćutilom. Na psihologiju spadaju predmeti unutrašnjeg (usebnog) opažanja t. j. usvjesni sadržaji (usebno iskustvo). Time je Locke podao psihologiji isključivo empirički karakter.

Descartov i Lockeov predmet psihologije proširio je Leibniz time, što je pojmom psihičnosti obuhvatio i nesvijesno duševno zbivanje. Tako je zasnovao čistu psihologiju, koja i svezu duše s tijelom tumači pomoću duševnih, ali nesvijesnih komponenata. Ovom se je nazoru oprla fiziološka psihologija (Fechner), koja duši i tijelu zajedničke pojave razjašnjuje fiziološkim procesima (psiho-fizika). Nakon Fechnera, Lotzea i Wundta zastupa danas psihofizički paralelizam nazor, da su psihičke pojave zakonski uvjetovane izvanjskim (fizičkim) pojavama.

Dok je Descartes još zadržao realnu protežnost tjelesa, Kant je svojom kritikom došao do rezultata, da su svi iskustveni predmeti samo pojave svijesti naše. Time se ipak iskustvene znanosti ne smiju pretopiti u psihologiju, jer i svijesne pojave možemo promatrati s dvostrukog gledišta. Aristotelovo razlikovanje duševnih i o duši neovisnih (realnih) predmeta nije moglo ostati Kantu mjerilom za diferensiranje psihologije od prirodnih znanosti upravo zato, jer Kant drži, da su nam nespoznatljive stvari kako za sebe (neovisno o svijesti) postoje. Nije dakle razlika u samom predmetu, nego je razlika u gledanju na jedan te isti predmet postala Kantu kriterij za psihološku i prirodnu znanost. Ovo Kantovo shvaćanje usvaja medju savremenim psiholozima i Wundt. I njemu se predmeti prirodnih znanosti ne razlikuju od predmeta psihologije. Dakako da ovo shvaćanje nije održivo uz dokazanu postavku, da imade stvari, koje neovisno o nama doista postoje.

Čistu psihologiju zastupaju Herbart i Beneke; pa dok se prvi oslanja na metafiziku i matematiku, potonji se drži samo empirije. Izraziti je zastupnik ovog smjera (čiste psihologije) i Th. Lipps.

Pitanje o čistoj (pomoću nesvijesnih duševnih elemenata) i fiziološkoj psihologiji napušta t. zv. deskriptivna ili analitička (fenomenološka) psihologija, kako ju je (nakon Lockea i Humea) osobito razvio Fr. Brentano. Ona nastoji da analizom i opisivanjem sastavljenih duševnih tvorina pronadje prvotne duševne elemente.

U savremenoj psihologiji nastao je opet novi jedan nazor o predmetu psihologije. Zastupaju ga Mach, Avenarius, Lipps i dr. Taj nazor napušta Lockeovo razlikovanje izmedju izvanjskog i unutrašnjeg iskustva. Mi ne možemo naprečac povući granice medju predmetima unutrašnjeg i izvanjskog opažanja, jer se n. pr. razilaze mnijenja o bivstvovanju oćutnih kakvoća. Dakle ne smijemo iskustvenu cjelinu podredjivati pojmu psihičnosti i fizičnosti.

Predmet psihologije jest u čitavom iskustvu ono, što je o iskustvenom subjektu ovisno; a ono što je o njemu neovisno (= objektivno), tvori predmet prirodne znanosti. U odredjenju subjektivnosti razilazi se čista i fiziološka psihologija. Lipps drži, da je subjekat realna i nematerijalna supstancija (jastvo), a fiziološki psiholozi zamjenjuju nesvijesne dispozicije s tjelesnim funkcijama. Tako je osobito u opsegu

ćutilnog poimanja znatno uznapredovalo empiričko istraživanje svijesnog subjekta. — Iz dojakošnjeg prikaza možemo kao pozitivnu orijentaciju opet usvojiti Aristotelov pojam o životu. Noetički je dokazana činjenica, da tjelesa realno eksistiraju i da ih možemo spoznati. Iskustvo nam kaže, da imade i organiziranih tjelesa, kod kojih opažamo imanentnu (prema cjelini udešenu) djelatnost. I čovjek je živa supstancija po toj imanentnoj (finalnoj) djelatnosti, a ne samo svijesnim svojim zbivanjem. Psihologija pako promatra sve iskustvene predmete, koliko su u svezi s našom svijesti. A budući da iskustvene činjenice upućuju i na takove predmete, koji su o individualnoj svijesti neovisne, zato ih s te strane proučavaju prirodne znanosti. Psihologija gleda iskustvene predmete u subjektu, a prirodna znanost ih gleda objektivno t. j. u snošaju neovisnosti o našoj duši. To će reći, psihički su predmeti neposredna iskustvena realnost, dok su prirodnim znanostima pristupne samo pojave, koje posreduju izmedju naše spoznaje i fizičke realnosti.

32. **Zadaća i metoda psihologije.** Predmet psihologije upućuje nas na njezinu zadaću. Ona će iznajprije opisivati svijesne činjenice, a zatim ustanoviti njihove srodnosti i razlike, t. j. ona će ih klasificirati. Novi zadatak nameće se psihologiji time, da istumači postanak i razvitak svijesnog zbivanja uopće. Ako smo u vršenju ovog zadatka usiljeni misaonim zakonima da prekoračimo iskustvo, onda time dobiva svoje opravdanje i metafizička psihologija.

U svom istraživanju služila se psihologija (od Lockea ovamo) samoopažanjem. Od novijeg vremena (Fechner, Wundt) oslanja se samoopažanje na eksperimenat. U ovom pravcu postala je psihologija pendant za prirodne znanosti. Pa kao što na ove potonje nadovezuje filozofijska nauka o materijalnom svijetu (kozmologija), tako i eksperimentalnu psihologiju upotpunjuje filozofijska (racionalna, metafizička) psihologija.

Literatura:

Arnold Đ., Psihologija (Zagreb).
Fröbes J., Lehrbuch der exper. Psychologie. Frbg i B 1917.
Geyser, Lehrbuch der allg. Psychol. Münster (Schönigh) 1920.
Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Mainz (Kirchheim) 1903.
Gutberlet, Psychophysik. Mainz 1905.
Hagemann, Psychologie, 1911.
Lampe Fr., Dušeslovje I. 1889, II. 1890.
Mercier, Psychologie, Louvain 1908.
Mercier, Les origines de la psych. contemporaine, Louvain 1908.
Pesch T., Philos. Lacensis. Institutiones psychologicae secundum principia S. Thomae Aq. Frbg i Br. 1897 i 98.
Switalski, Das Leben der Seele 1907.
Ude, Einführung in die Psychologie. Graz u. Wien 1916.
Wassmann, Menschen- u. Tierseele. Köln (Bachem) 1907.
Wassmann, Instinkt und Intelligenz im Tierreich Frbg 1905.
J. de la Vaissiere, Eléments de Psych. expérimentale (Paris, Beauchesne).

§ 8. Teodiceja.

Uz matematiku i fiziku postoji već kod Aristotela posebna filozofijska disciplina, teologija. Skolastici su ju nazivali obično theologia naturalis ili rationalis, za razliku od kršćanske teologije, koja raspravlja o Bogu na temelju kršćanske objavljene nauke. Od Leibniza dobiva naziv teodiceja, a koncem 18. vijeka uveden je i naziv religijska filozofija.

Prve početke filozofijskog razmatranja o Bogu nalazimo već kod Anaksagore (rodj. oko 500 pr. Hrista), koji uči da je Um (νοῦς) uredio svemir. Platon je shvatio božanstvo kao najvišu ideju dobrote. Aristotelov empirički duh polazi od činjenice gibanja u svijetu, te zaključuje na bivstvovanje negibivog bića, koje je uzročnik svega gibanja u svijetu (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον). Skolastička je filozofija slijedeći Aristotela proširila dokaze za božju eksistenciju, uzevši za osnovno gledište osobito kontingentnost empiričkih predmeta i teleološki njihov uredjaj. Vrijednost ovog dokazivanja stao je oštro pobijati već Hume, koji izvor religije stavlja u sferu čuvstvovanja i uobrazilje. Kant je zabacio svaku teoretsku spoznaju o Bogu, jer je spoznajnu mogućnost ograničio na pojavni svijet. Poslije njega nastoji njemačka religijska filozofija (Schleiermacher, Feuerbach i dr.) odreći religiji svaku objektivno-spoznajnu vrijednost.

Zadaća je metafizičke teodiceje u prvom redu, da se osloni na spoznajno-teoretske rezultate o metafizičkoj vrijednosti razumske spoznaje. Budući da se eksistencija božja teoretski dokazuje pomoću načela uzročnosti, potrebno je iznajprije da se utvrdi metafizička vrijednost upravo ovog načela. Sada je tek osiguran aposteriorni put dokazivanja. Savremena teodiceja mora dakako da kritički ispita i sve one naučne teorije, koje ju protivno susreću na njezinom putu (n. pr. teorije o trajanju i naravi materijalnog svijeta, o mehaničkom i teleološkom naziranju, o početku kozmičkog života itd.) Dokazavši božju eksistenciju promatra još teodiceja i Božju narav, te snošaj sa svijetom uopće, a čovjekom napose (religija). — Pobliže isp. Bauer, Teodiceja (Dodatak).

Za skol. literaturu o teološkom problemu isp.:

Bauer, Teodiceja, Zagreb 1918.
Garrigou-Lagrange, Dieu. Son Existence et sa Nature. Paris 1915.
Geyser, Das philos. Gottesproblem. Bonn 1899.
Hontheim, Theodicea. Frbg 1893.
Pletschette, Der alte Gottesbeweis u. das moderne Denken. Paderb. 1914.
Reinhold, Die Welt als Führerin zur Gottheit Mergentheim 1912.
Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aq. und Aristot. Köln 1898.
Staab, Die Gottesbeweise in der kathol. deutschen Literatur von 1850—1900. Paderb. 1910.
Zimmermann O., Ohne Grenzen und Enden. Frbg in Br. 1908.
Zimmermann O., Das Gottesbedürfnis. Frbg in Br. 1910.

§ 8. Etika sa socijologijom i pravnom filozofijom.

33. **Historijski razvitak etike.** Osim teoretskih znanosti, koje obuhvataju matematiku, fiziku (prirodne nauke, prirodna filozofija i psihologija) i teologiju (nauka o spoznaji, ontologija i teodiceja), imade kod Aristotela i praktička filozofija, koja se bavi ćudorednim djelovanjem. Aristotel je nazvao ovakovo djelovanje etičko, pa zato se i njegovi spisi o tom predmetu zovu etička filozofija. Njegov izraz „ἠθικός" preveo je Cicero sa „moralis", pa tako već kod Seneke nalazimo naziv „moralna filozofija". Pojam praktičke filozofije obuhvatao je ne samo ispitivanje ćudorednosti u strogom smislu, nego još državoslovlje (politiku) i ekonomiku. Napokon kod Chr. Wolffa spada na praktičnu filozofiju i pravna filozofija.

Već u predsokratskom razdoblju imade tragova etičkom naučanju. Tako pitagorovci traže skladnost u ljudskom djelovanju, Heraklit svraća pažnju na općenito dobro, a Demokrit stavlja cilj života u srećnost (εὐδαιμονία). U opreci sa sofistima, koji su poricali opće obvezatnu vrijednost ćudorednosti, prvi je Sokrat pokušao znanstveno fundirati pojam ćudoredja. Ako je čovjek dužan da svoje djelovanje pravilno udešava, onda ovu pravilnost možemo upoznati jedino prema naravi čovječjoj. Samo onaj može kreposno živjeti, tko znade što je krepost i šta to znači krepostan čovjek; pa zato se može ogrešiti o krepostan život samo iz neupućenosti. Pa jer je spoznaja odlučni činbenik za krepostan život, zato i postoji o njemu nauka s općim pravilima.

Sokratovu nauku nastavlja Platon (osobito u dialogu πολιτεία) s metafizičkim svojim shvatanjem o idejama. Najviša ideja znači najsavršeniju realnost ili dobrotu, koja je opet istovjetna s božjim bitkom. Sretan život sastoji samo u kreposnom vježbanju (mudrosti, hrabrosti, trijeznosti i pravednosti). — Sustavno je proveo etiku istom Aristotel. On ispituje najviše dobro ili sreću t. j. onaj konačni cilj, kojemu su upravljene sve naše težnje. Psihološkim putem dolazi Aristotel do nazora, da se sreća polučuje samo razumnim gledanjem onog srednjeg puta, koji izbjegava u životu svim krajnostima. Osim esoteričke ili strogo znanstvene imade još i popularna ili eksoterička etika. — Stoici takodjer uče, da ćudoredan život mora odgovarati našoj naravi, a to znači razumu; dobrota sastoji u razumnoj primjerenosti. Prema stoičkoj nestrastvenosti (apatiji) uče i Epikurejci, da je duševno ravnovjesje (ataraksija) i tjelesno zdravlje izvor prave sreće. Pohotama se čovjek otima samo trajnim razmišljanjem.

Kršćanstvo je u etičko shvaćanje života unijelo sasvim nove ideje. Svi ljudi kao stvorovi božji odredjeni su da kreposnim životom postignu vječnu sreću. Ako se slobodnom svojom voljom opru

božjem zakonu, izazivlju time vječnu osudu. Budući da je sam Bog kao historička ličnost poučio čovječanstvo, kako će postići vječnu svoju sreću, koju po naravnim silama ne bi nikad polučilo, te budući da je Bog — čovjek (Hrist) ujedno i dao svrhunaravno osposobljenje („milost") za tu svrhu, koje smo inače svi lišeni („istočnim grijehom"), zato se u tom smislu Hristova (i po tom crkvena) nauka o ćudorednom životu zove svrhunaravna moralka. Ona se razlikuje od etike (naravne moralke) po tom, što je osnovana na Hristovom auktoritetu i sadržaje po njemu „objavljene" istine, dok se etika oslanja samo na razum. — Unutar kršćanske moralke razilaze se nazori u glavnom problemu o snošaju naravnog i svrhunaravnog reda, koliko se naime jedna i druga strana precijenjuje ili podcijenjuje. Tako je primjerice sv. Augustin proti pelagianizmu ustao na obranu svrhunaravnog elementa u etici. U sredovječnoj skolastici prvi je sustavnu etiku napisao (eliminirajući svrhunaravni momenat) Abelard († 1142). Sintezu Aristotelove i kršćanske etike proveo je dakako sv. Toma Akvinski. — Nominalisti (P. Aureolus † 1321), Occam † 1347.) sasvim subjektiviraju normu moralnosti i time zastupaju moralni pozitivizam. Proti nominalistima tijekom vremena ističu objektivnu vrijednost morala Tomini nastavljači Capreolus († 1444), Cajetan († 1534), Fonseca († 1760) i dr. — U 14. i 15. vijeku vraća se humanizam na klasične poganske oblike i otklanja iz etike religiozne ideje. Osvježuju se stoičke i epikurejske nauke. Proti racionalizovanju etike s jedne strane, a s druge proti svakoj ovisnosti o crkvi, stavlja reformacija izvor moralnosti u svrhunaravnu „milost", a oduzima čovjeku slobodu voljnog djelovanja. Etičko se raspravljanje najviše kreće oko pitanja o snošaju volje i svrhunaravne milosti.

Na osvitu novovječne filozofije ulazi i u etiku novi duh, koji ide za tim, da se etika posve emancipira od teologije odnosno religije uopće. Već francuski skeptik Charron († 1603) zastupa ovo stanovište. U etici zapaža se opće filozofijska antitetičnost: empirizam i racionalizam. Dok potonji uzima, da su moralne ideje i načela u duhu ljudskom (a priori) usadjena, pa ih tako dovodi u svezu s raznim metafizičkim pretpostavkama, empirizam naprotiv drži, da moralno shvaćanje nastaje empiričkim utjecajem. Etika je ovisna o biologiji, psihologiji i sociologiji, jer su zakoni o životnom razvoju, narav psihe ljudske i društveni faktori glavna osnovica moralnog naziranja. Ovu empirističku metodu sustavno provodi Bacon Verulamski († 1626), a slijedi ga radikalno Hobbes († 1679). Naturalističko-pozitivističku etiku zastupa takodjer Locke († 1704) i Hume († 1776). Ovaj engleski pravac (Lockeov) usvojio je u Francuskoj skeptik Bayle († 1706), koji je posve subjektivirao moralnost eliminirajući svaku religiju. Ovaj moralni pozitivizam sustavno je proveo Comte († 1857). Za njega je moral sasvim neovisan o religiji, a jedina je moralna norma: vivre pour

autrui. — Apriorizam moralni zastupaju u 17. i 18. vijeku engleski intuicionisti (koji drže da su etičke ustanove neposredno sigurne) i Škotska škola (Reid † 1796). U Njemačkoj je inaugurirao autonomizam ili subjektiviranje morala (proti jednostranom isticanju svrhunaravnog elementa Spinoza († 1677). On se oslanja (u svom djelu: Ethica ordine geometrico demonstrata 1677) na metafizičke i psihološke svoje postavke o Bogu i naravi čovječjoj. Uz panteističko shvatanje zastupa determinizam, a princip ćudoredja mu je vlastito usavršivanje. U ovoj težnji za samousavršenjem — tako uči i Leibniz († 1716) — čovjek je autonoman. Jednako i Wolff († 1754) rastavlja moral od religije. Napokon je klasično proveo autonomizam Kant († 1804), koji hoće da oslobodi etiku od teoretske metafizike. Osim hipotetičkih maksima imade i općenito vrijednih praktičkih pravila. S ovim je pravilima skopčan kategorički imperativ, koji se ne obazire na nikoje empiričke svrhe. Njegova formula glasi: radi tako, da maksima tvoje volje uzmogne svagda postati principom opće zakonitosti. Izvor moralnosti jest praktički um; koji svojim „inteligibilnim karakterom" determinira empiričku volju (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785 i Kritik der pr. Vernunft 1788). Etički apriorizam usvaja i Schopenhauer, a Herbartu su praktičke ideje osnov ćudorednog prosudjivanja.

U savremenoj etici prevladava empiristički, zapravo revolucionistički smjer, koji moralne činjenice izvodi iz općeg razvoja čovječanstva. Već engleski etičari 18. vijeka osnivaju etiku na psihologiji i sociologiji (Shaftesbury, Hutcheson i kako je već spomenuto Hume). Opće biološki i sociološki karakter dobiva Spencerova etika, a tako i Wundtova.

34. **Značenje etike.** U svojoj Expositio in decem libros Ethicorum Aristotelis in Nicomacum lib. 1. lect. 1. kaže sv. Toma, da „moralna filozofija promatra ljudska djelovanja, koliko su medjusobno i prema svrsi udešena". A nastavlja, da su „ljudska djelovanja, ona koja proizvodi volja čovjekova prema razumnom redu". Etika se dakle oslanja na činjenicu moralnog diferenciranja i potražuje joj adekvatni osnov. Nadalje ispituje, ima li apsolutna norma za moralno djelovanje i gdje je izvor moralne obvezatnosti. — U rješavanju ovih pitanja usvaja etika već utvrdjene rezultate metafizike (n. pr. glede eksistencije božje, slobodne volje, svrhe čovjekove itd.), te će sasvim drukčiju etiku izgraditi teist odnosno ateist, determinist ili indeterminist itd. Na taj način postaje etika aplicirana spekulativna filozofija na ljudsko djelovanje. Dakako da se ova spekulativno-deduktivna metoda nadovezuje na induktivno ili empiričko sabiranje i komparativno analiziranje ćudorednih naziranja kod pojedinaca i društvene cjeline unutar povjesnog razvitka. Iskustvo nas može samo poučiti o tom, kako su ljudi tijekom vremena shvaćali ciljeve života i pra-

vilnost djelovanja, pa nam je u tom iskustvu tražiti kriterij za prosudjivanje moralnih vrednota. Otuda slijedi, da se uz metafizičku etiku oslanja empirička etika (koja je u vezi s biologijom, sociologijom i historijom), upravo kao što uz kozmologiju prirodne znanosti, a uz filozofijsku psihologiju eksperimentalna psihologijska znanost.

35. **Socijologija.** Čovjek je po prirodi svojoj društveno biće, u koliko je djelovanje u životu pojedinca uvjetovano društvenim odnosima. Razna pitanja o društvu ljudskom obradjivala je u staro vrijeme politička nauka, jer je za onda pojam društva značio državu.

Za Platona je država jedinstveni organizam, koji je ustrojen analogno prema individualnom čovjeku. Fantastičke nazore Platonove ispravio je Aristotel (u 8 knjiga svoje Politike). On pokazuje, kako je zadaća obitelji i države, da usavrši čovjeka i stvori valjane gradjane. Država je cjelina sastavljena od raznih dijelova, koji se različito razvijaju, pa zato treba i državna forma da se prilagodjuje svim okolnostima. Valjanost državnog ustava ovisi o pravilnoj podjeli javne oblasti, a ta je opet pravilnost uvjetovana time, da nosioci vlasti drže u vidu opće zajedničko dobro, a ne partikularne ciljeve. — U kršćanskoj eri (osobito po sv. Augustinu) dobila je državnička nauka teistički karakter, u koliko se prirodni poredak osniva na volji božjoj, a pojedinac u društvenom poretku dobiva lična svoja prava. — Skolastička se filozofija (Albert Veliki, Toma Akvinski . . . .) vraća u političkim svojim nazorima na Aristotela smatrajući državu božjim uredjenjem, ako pospješuje krepost pojedinca, opće dobro i zajednički mir. Otuda se razvila ideja svjetskog državljanstva (Dante Alighieri † 1321). Proti monarhičkom sistemu ustao je Nikolo Machiaveli († 1527).

U novije vrijeme dobiva državnička filozofija dva oprečna tipa: državnog apsolutizma i narodne suverenosti. U prvom smjeru uči osobito Thomas Hobbes (pa Grotius, Pufendorf), da je narod bezuvjetno podložan vladaocu, dok naprotiv John Locke i Rousseau stavljaju izvor sve vlasti u narodnu volju.

Sasvim novi preokret dobilo je proučavanje društvenosti po Comte-u, po kojem je nauka o društvu i dobila naziv „socijologija". Njezina je zadaća ne samo da promatra državni oblik društva ljudskog, nego da ispituje povjesni i kulturni društveni razvitak. Sociologija ima da istražuje sve socijalne pojave, kao što se i prirodne nauke bave prirodnim pojavama. Uz ovu prirodonaučnu socijologiju zastupa Spencer biološku ili organsku socijologiju, koja uzima društvo u vidu organskog razvitka. Zastupnici psihologije mase i narodâ (Lazarus, Steinthal, Wundt . . .) tumače socijalne pojave prema individualnim i društveno-psihičkim faktorima. Napokon ekonomski smjer zastupaju Marx, Engels itd., koji drže sav društveni razvoj uvjetovan ekonomskim stanjem.

Socijologija ima da ispituje zakone, na kojima se društvo uopće osniva i razvija prema onom cilju, kojem se upravljaju svi dijelovi društva ljudskog. Težnja za srećom i njezino ostvarenje dolazi u društvu do konkretnog izražaja, pa za to socijologija proučava načela za skladno rješenje zajedničkih interesa. Dakako da se socijologija pri tom mora orijentirati prema općenom naziranju o svijetu i životu. Pitanje o položaju čovjeka u svijetu, o životnom odredjenju i njegovom naravnom ustroju odlučna su za osnovnu socijološku orijentaciju. Opreka mehanističkog shvaćanja o čovjekovom postanku i razvitku prema teističkiteleološkom nazoru, zatim suprotnost materijalizma i spiritualizma u pitanju duše ljudske, a napokon razlike u filozofijskom tumačenju o izvoru i svrsi moralnosti, te naravnih prava i dužnosti — svi ovi opće filozofijski momenti opravdavaju diferensiranje socijološke nauke, koja u zadnjim konsekvencama na jednoj strani postaje kršćanska.

Uz metafizičke i etičke pretpostavke postaje socijologija zasebna nauka u toliko, što ona ne promatra čovjeka u vidu konačnog cilja, koji ravna moralnu vrijednost djelovanja, već uzima obzira samo na opću blagotu, koja pojedine čine kvalificira društveno dobrima ili zlima. Savezno s ovim gledištem socijologija ispituje socijalnu narav čovjekovu, razne načine socijalnog života, oblike socijalnih skupina itd. A jer je materijalno blagostanje prvi uvjet životnog održanja, zato socijologija u posebnom svojem dijelu postaje socijalna ekonomija. Kao pomoćne znanosti služe socijologiji historija, pa etnografija, statistika (gospodarska, moralna . . . .), specijalna psihologija (o kulturnom razvoju pojedinih naroda . . . .), socijalna biologija i geografija (o fizičkim uvjetima života . . . .)

36. **Pravna filozofija.** Etika pokazuje, kako ćudoredni poredak obuhvata pojedinca čovjeka u slobodnom njegovom djelovanju obzirom na njega samog, kao i s obzirom na njegov odnošaj prema društvu i prema Bogu. Socijalne odnošaje napose obuhvata još pravni poredak. Pitanjima o naravi i porijetku općeg prava, te o njegovom snošaju prema moralu, bavi se pravna filozofija.

Već su sofisti tvrdili, da pravo izvire iz društvenog saobraćaja i ljudskih ustanova. Proti njima uči Sokrat, da imade i nepisanih zakona, koje su ljudima postavili bogovi. Sustavno je o pravu stao raspravljati tek Aristotel (u 5. knjizi Nik. Etike). On razlikuje naravno (općenito) i pozitivno pravo. Teistički karakter dobiva naravni zakon tek u kršćanskoj filozofiji (sv. Augustin). Skolastika uči, da je naravni ćudoredni i pravni zakon samo primjena vječnog zakona o razumnom čovjeku. Ali dok je još skolastika pravnu nauku spajala s etikom, prvi odjeljuje obe discipline Hugo Grotius († 1645). Za njega je pravni poredak još uvijek ovisan o moralnom zakonu, dok napokon moralni pozitiviste (Hobbes, Rousseau) posve rastavljaju naravno pravo od ćudoredja. Jednaki nazor zastupa i Kant razli-

kujući legalnost i moralnost djelovanja. Pojam prava involvira izvanjsku prisilnost.

U novijoj pravnoj filozofiji postoje razni smjerovi. T. zv. historijska škola (Stahl, Savigny) drži, da je pravo još ispred državnog uredjenja nastalo kao posljedica narodnog običaja. Empirizam ili pravni pozitivizam (A. Merkel, K. Bergbohm) zabacuje naravno pravo (u starom smislu) i uči, da se pravna filozofija ne razlikuje od pozitivne pravne znanosti. — Mnogi se pravni filozofi u svojim nazorima oslanjaju na starije filozofe. Tako Stammler (Kantovac) zabacuje empirističko shvaćanje zato, jer ne uzima obzira na pravednost kao kriterij u prosudjivanju pravne vrijednosti. Osim ovog formalnog (apriornog) kriterija, koji je nepromjenljiv, imade još pravo i svoj promjenljivi sadržaj. Slično uči i Hegelovac J. Kohler, kao i ostali relativisti (Jellinek, Kantarowicz, Radbruch i dr.). Oni uče, da je pravni poredak izraz državnog uredjenja, pa zato i ne sadržaje obvezatne vrednote, već naprosto voljne odnošaje. Na kršćansko shvaćanje nadovezuju Ulrici, Trendelenburg i dr.

Zadaća je pravne filozofije, da ispituje materijalne i formalne uvjete za pravnu znanost. To će reći, ona u prvom redu usvaja etičke i psihološke pojmove o djelovanju, zakonu, slobodi, svrsi itd. Za tim sama analizuje pojmove prava, kazne, odgovornosti itd. Ispred sustavnog obradjivanja u tom smjeru treba dakako kritički ustanoviti metodu istraživanja. Empiristička metoda polazi s činjenice postojećih pravnih odnošaja; racionalistička (aprioristička) uzima pravo samo u formalnom smislu, kojemu pridolazi sadržaj pozitivnim zakonskim odredjenjem. Izmedju ova dva ekstrema kreće se ona metoda, koja ćudorednu i društvenu prirodu čovjeka uzima za osnovicu pravne svijesti. S ovog se gledišta pravna filozofija ne može odijeliti od općeg nazora o čovjeku i svijetu.

Literatura.

Cathrein, Moralphilosophie 5, Frbg 1911. (Herder.)
Cathrein, Recht, Naturrecht u. positives Recht 2, Frbg. 1909.
Cathrein, Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Spencers Frbg. 1885.
Biederlack, Die soziale Frage 9, Innsbr. 1921.
Gutberlet, Ethik und Religion. Münster i W. 1892 (Aschendorf).
Gutberlet, Naturrecht 3 Münster i W. 1901. (Theissing).
Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus. Frbg. 1909.
Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht, 1918.
Mausbach, Religion, Christentum u. Kirche I. Kemp. u. München 1912.
Mayer Th., Institutiones juris naturalis, Frbg. 1906.
Schneider, Allgemeinheit u. Einheit des sittl. Bewusstseins, Köln 1895.
Ude, Ethik. Frbg. 1912.

Ušeničnik A., Knjiga o življenju (Ljubljana 1916).
Ušeničnik A., Socijologija (Ljubljana 1910)
Ušeničnik A., Principi socijologije (Zagreb 1920 „Narodna Prosvjeta").
Wittmann, Die Grundfragen der Ethik, 1909. Kösel.

§ 10. Estetika.

Kao što noetika o logičkoj istini, a etika o moralnoj dobroti, uči nas estetika o umjetničkoj ljepoti. Već Platon (u Hipiji starijem, pa u Fedru, Simposionu, Republici, Filebu) govori o ljepotnom i umjetničkom shvatanju. Aristotel (u Retorici i Poetici) drži, da se ljepota nalazi u poredjajnosti dijelova neke zorne cjeline. Nauku o umjetnosti, koja sastoji u vjernom prikazivanju, obuhvata poietska filozofija. — Iza Aristotela obradjuju se samo specijalne neke umjetničke nauke, tako se Aristoksen bavi muzikom, Kvintilijan retorikom, Vitruv graditeljstvom. Istom Plotin, zastupnik neoplatonizma, iznosi općenite poglede o ljepoti.

I sredovječna je skolastika obratila pažnju proučavanju ljepote (isp. n. pr. S. th. I. q. 4. a. 4. ad 1. i q. 39. a. 8.), ali to je bilo samo u okviru metafizike. Ona je analizirala pojam ljepote uopće, a nije istraživala specifično estetsku ljepotu, koja sastoji u umjetničkom stvaranju. Prvi početak estetike kao teorije umjetnosti pada u doba renesanse i humanizma (Alberti † 1472, Leonardo da Vinci † 1519).

U 17. i 18. vijeku počinju se jače razvijati razne umjetničke teorije osobito u Francuskoj (Boileau, Dubos i Batteaux). S psihološkog gledišta analizuju ljepotu u Engleskoj Shaftesbury, Hutcheson i Home (Elements of Criticism 1762). Polazeći s psihologije čuvstava uči Home u klasičnom svojem djelu, da ljepotu uvjetuju subjektivni i objektivni momenat. Ljepota se razlikuje u apsolutnu, koja je predmetima imanentna, i relativnu, koja izriče svrhovitost.

Naziv „estetike" potječe od A. G. Baumgartena (1714—1762). On ju uzima kao filozofijsku disciplinu o sjetilnoj spoznaji; a budući da ljepota znači usavršenu osjetnu spoznaju, zato je estetika teorija ljepote i umjetničkog stvaranja. — Da ljepota izvire u čuvstvenoj sferi, počeo je isticati Sulzer, Mendelssohn i Tetens. U djelu „Kritik der Urteilskraft" (1790) nastoji Kant pokazati, kako je ljepotno prosudjivanje a priori uvjetovano. Takav apriorni princip jest svrhovitost, koja je opet formalna i materijalna. Prva sastoji u skladu predmetnog oblika s našom zornosti (Anschauungsvermögen), a potonja u skladu predmeta s njegovim pojmom. Materijalna svrhovitost spada na teleološku rasudnu moć (Urteilskraft), a formalna zdopadnost na estetsku.

Lijepo je ono, što po svom obliku u skladu sa zornošću pobudjuje opću bezinteresnu zdopadnost (Wohlgefallen). Uzvišeno postaje nešto, kad u neprispodobivoj veličini ili sili nadilazi svako osjetno mjerilo. Umjetnost dijeli Kant prema izražajnim sredstvima govora, kretnje i zvuka.

Poslije Kanta, razvija se estetika u dvojakom pravcu: kao s a d r ž a j n a (idealistička) i o b l i k o v n a (formalistička) estetika. Zastupnici prvog smjera (Schelling, Hegel i Schopenhauer) drže, da estetska vrijednost ovisi isključivo o idejnoj strani neke pojave. U ovom Hegelovskom smjeru nastoje estetičari (osobito F. Th. Vischer) da metafizičkim putem t. j. iz općenitih pojmova deduciraju estetske vrijednosti. Naprotiv Herbartova škola (R. Zimmermann) zastupa formalističku estetiku, kojoj je materija indiferentna, a forma joj je jedini ljepotni faktor.

Estetici je zadaća da ispita ljepotne vrednote umjetničkog stvaranja. A budući da svako vrednosno čuvstvo nosi zadovoljstvo ili milje, zato osnovni problem estetike obuhvata snošaj estetskih objekata s milоćućem. Estetika ima da istražuje narav estetskog uživanja i umjetničke produkcije. Uza to spada u njezinu zadaću odredjenje metodičkog gledišta kod proučavanja ljepote. U ovom potonjem pitanju razilaze se teoretska rješavanja u tri pravca. M e t a f i z i č k a se estetika oslanja na izvjesni sustav filozofijskog nazora o svijetu; tako je primjerice u novijoj estetici Schopenhauer predstavnik ovog smjera, koji preko E. v. Hartmanna i osobito preko Volkelta zakreće putem empiričkog promatranja. K r i t i č k a estetika (od Kanta do Cohena, Natorpa...) — u skladu s općim „kritičkim" gledištem — polazi s činjenice gotovih estetskih sudova, da im potraži uvjete za općenitu njihovu vrijednost. Zakoni po kojima dobivaju estetski sudovi svoju opravdanost, nalaze se dakako u svijesti ljudskoj (kao i za spoznajno-teoretske te moralne sudove). Od ovog se kritičkog postupka razlikuje p s i h o l o š k a metoda po tom, što gleda na postanak i narav estetskog čuvstvovanja. Ako ljepota znači primjerenost objekta s prirodom onog subjekta koji je sposoban za estetske vrednote (Külpe, Lipps...), onda je u objektu doduše osnovana činitba estetskog ocjenjivanja, ali uvjeti za takovu primjerenost sadržani su u zakonima svijesnog subjekta. Estetika je po tom primijenjena psihologija. Napokon je u estetiku uveo eksperimentalnu metodu G. Th. Fechner (isp. Külpeov referat u izvještaju psihološkog kongresa u Würzburgu).

U novijoj s k o l a s t i č k o j filozofiji sustavno se obradjuje estetiku kao nauku o ljepoti u umjetnostima. Ovom se definicijom hoće istaknuti, da rodni pojam „umjetnost" imade ljepotu kao formalni svoj objekat. Osnovni problem estetike smjera dakle na odredjenje pojma ljepote. Koja je karakteristična (specifična) oznaka ljepote?

Kao što se pojam logičke istine osniva na spoznatljivosti (cognoscibilitas) predmeta, a pojam dobrote na poželjnosti (appetibilitas), tako

i ljepotu uvjetuje objektivna neka „vidljivost" (visibilitas, Schaubarkeit). U relativnosti lijepog predmeta s duševnim gledanjem sastoji opći formalni momenat ljepote. Smisao ovog gledanja nije dakako ograničen na osjetnu spoznaju, nego označuje neposredno duševno ujedinjenje sa samim konkretnim predmetom t. j. intuitivno posjedovanje realnog predmeta.

Sad tek nastaje pitanje o predmetu umjetnosti, naime o ljepoti koliko vrijedi za čovjeka. U kakovoj relaciji stoji objektivna ljepota s psihičkom organizacijom kod čovjeka? Neposredno gledanje duševno nazočnog predmeta moguće je samo na taj način, da se savršenost predmeta očituje ili pojavljuje u konkretnim elementima. To znači, da čovjek opaža ljepotu nekog predmeta, kad ideju o njemu zorno (osjetno) nalazi u individualnom obliku izraženu. Predmet umjetnosti obuhvata dakle dvostruki konstitutivni elemenat: o s j e t n i (materijalni) i i d e j n i. Ako je u osjetnosti konkretizovana ideja, tako da nam se ovaj (u „materijalu" izvedeni) „idejal" neposredno pojavljuje, dobiva predmet za nas (u umjetničkom pogledu) ljepotnu vrednost. Otuda postaje razumljivo, da je ne samo materijalno (osjetno) — pojavna strana ljepote mnogostruko uvjetovana o izvanjskim utjecajima i organskoj dispoziciji, nego je i idejni momenat umjetnosti relativan prema duševnim silama pojedinca te svim onim socijalnim i kulturnim gledištima, s kojima ga uporedjujemo. U koliko je u ovu relativnost uneseno apsolutne vrijednosti, dobiva idejno — lijepo upravo značenje estetskog ideala. I u ovom momentu „idealne ljepote" imade rodni pojam lijepe umjetnosti svoj adekvatni formalni objekat. To čini estetiku zasebnom naučnom disciplinom.

Time što smo u definiciju ljepote stavili oznaku „vidljivosti" (u koliko nam se realni objekat konkretno ili neposredno pojavljuje), nije iscrpena psihološka narav ljepote. Duševno gledanje ljepotnog predmeta spojeno je s naročitim miljem (complacentia, Wohlgefallen) t. j. s takovim ugodjajem, koji proizlazi iz samog idealnog posjeda ili shvaćanja (apprehensio Erfassung). U tom smislu tek ima se uzeti potpuna definicija ljepote (po Sv. Tomi, S. th. I. q. 5. a. 4 ad 1. i I. II. q. 27. a. 1. ad 3): „pulchra sunt quae visu placent" ili „pulchrum est, cujus ipsa apprehensio placet".

Za sustavno proučavanje od s k o l. literature isp.
J. J u n g m a n n S. J., Aesthetik 3 I.—II. (Herder 1886).
A. S t ö c k l, Grundriss der Aesthetik (Mainz 1871).
G. G i e t m a n n, Kunstlehre 1899—1903.
J. M a r i t a i n, Art et Philosophie (Paris 1920.)
Za daljnje informacije o pravcima i problemima estetike isp.
F. M a r k o v i ć, Razvoj i sustav općenite estetike (Zagreb 1903.)
M e u m a n n, Einführung in die Aesthetik der Gegenwart („Wissenschaft und Bildung" 30) i od istog autora: Das System der Aesthetik.
N o h l, Einführung in die Geschichte der Aesthetik (Aus Natur und Geisteswelt Bd. 602).
H a m a n n, Aesthetik 2 (iste kolekcije Bd. 345.)

§ 11. Religijska filozofija.

Religijozni život jedna je od osnovnih pojava u razvitku čovječanstva — i tvori predmet religijske filozofije. Njezin predmet nije dakle eksistencija i narav božja: ovim se pitanjima bavi teodiceja. Niti religijska filozofija raspravlja o dužnostima čovjeka prema Bogu, jer o tom govori etika. Opravdanost samo jedne religije kao historijske činjenice dokazuje apologetika; a razne religijske sustave po njihovom postanku i razvitku uporedjuje religijska historija (Religionsgeschichte) ili komparativna religijska znanost, koja je dio opće etnologije.

Religijska se filozofija sustavno stala razvijati tek u novije doba. Engleski deisti (Herbert Cherburyski, Toland, Collins, Tindal...) nastoje izgraditi jednu racijonalnu ili filozofijsku religiju, koja će nadomjestiti svaku historijsku religiju. Tim nastojanjem rukovodjeni stali su proučavati postanak religije uopće i smatrahu da je prirodna religija monoteistička. Hume naprotiv uči, da je politeizam prvotni oblik u razvitku religije, koja da izvire u čuvstvenoj sferi straha i ufanja ispred prirodnih sila. Proti engleskim racionalistima kao i proti Voltairu, Rousseau-u i drugima izdao je Sigmund Storchenau prvu „filozofiju religije" (1772—1786). — Njemačka idealistička filozofija posve subjektivira religiju. Za Kanta nije religija drugo nego spoznaja moralnih obveza kao da su božje zapovjedi. Tako i Fichte pretvara religiju u moral. Od Schellinga i Hegela do Feuerbacha gubi religija sve više svoj teistički, a dobiva isključivo antropološki karakter.

Drugom polovicom 17. vijeka istražuju engleski empiristi (Tylor, Spencer i dr.) postanak religije, te zastupaju animizam t. j. mišljenje, da je religija nastala povodom vjerovanja u posmrtni život duše. Pojava smrti i kult duhova stvara religiju. Psihološki smjer u filozofijskom proučavanju religije zastupa Wundt. Njegova religijska psihologija (kao dio „psihologije naroda") ide za tim da genetički pokaže, kako je religija tvorina društva ljudskog. Naprotiv pragmatička psihologija religije uči, da u individualnim doživljajima izvire religijska svijest.

Zadaća je religijske filozofije, da u prvom redu odredi samu narav ili bit religije. Uza svu raznovrsnost religijskih oblika, u glavnom znači religija poštovanje božanstva (cultus Dei). Budući da predmet religije nadilazi osjetnost, zato može da bude subjekat religije samo čovjek kao razumno biće. Naročito je u relig. filozofiji važno pitanje o postanku religije t. j. o prirodnim uvjetima za religiju kao općenitu pojavu u čovječanstvu. Naturalisti uče, da je čovjek još u životinjskom stadiju svog razvitka bio areligiozan, a tijekom vremena nastao je politeizam. Ljudi su duše pokojnika smještali svojom uobraziljom u nežive predmete (fetiš) ili u živa bića (totem) — i tako je u fetišizmu i totemizmu prvi zarodak religije, koja se usavršila u monoteizam. Noviji

se neki racijonalisti opet vraćaju na sofističku predmnijevu, da je religija nastala iz političkih tendencija ili društvenim sporazumom.

Tradicionalisti napokon drže, da je neposredna božja praobjava početak religije. Proti svim ovim nazorima nepreporna je činjenica, da se religija očituje kao priznanje objektivnog snošaja izmedju čovjeka i božanstva. Dakako da religija u historijskom razvitku obuhvata različit spoznajni i ćudoredni sadržaj, pa je zadaća relig. filozofije, da istumači uzroke ovim razlikama kao i njihovu unutrašnju vrijednost.

O tim pitanjima raspravljaju sva veća apologetska djela (od Gutberleta, Schanza, Esser-Mausbacha...), a napose isp. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie 1918.

§ 12. Filozofija povijesti.

Jedna je od najmladjih filozofijskih disciplina, koja stoji u svezi s historičkim razvitkom čovječanstva. Filozofijski karakter dobiva proučavanje historije, ako tijek dogadjaja promatramo pragmatički ili s kauzalnih gledišta. Spekulativno promatranje oslanja se na idejne neke pretpostavke, koje se odrazuju u realnoj evoluciji čovječanstva. A empiričko tumačenje historijskog zbivanja obazire se na realne neke faktore n. pr. opće kulturne, klimatske, plemenske, ekonomske i druge prilike.

U prvom smislu može se smatrati kao filozofijsko-historičko djelo od Augustina „De civitate Dei", koje nastoji pokazati, kako se u čovječanstvu očituje providnost božja. U sličnom pravcu piše Bossuet i Rocholl. Po Kantu („Idee zu einer allg. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" 1784) ima historički razvitak tendenciju, da uravnoteži individualizam s društvenim odnosima. Tako i Lessing u historičkom procesu gleda duševno usavršenje, Herder podizanje humaniteta, a Hegel realizovanje slobode. — Empirički (na osnovu životnih uvjeta) tumači historiju već arapski filozof Ibn Khaldum (†1406), pa onda Jean Bodin († 1596), Hobbes, Locke... i osobito Giovanni Battista Vico († 1744). Ovaj potonji (u djelu Principij di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni, 1725) traži razvojne zakone i pokretne sile za opću civilizaciju, te se može smatrati (dakako uz Herdera: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 1784—1787) osnivačem nove filozofijske discipline. Na ovoj strani nastavlja Montesquieu i Voltaire († 1778., od kojeg i potiče naziv „filozofija historije"). Isključivo materijalne ili ekonomske uvjete razvitka ističe K. Marx († 1883).

Filozofija historije imade i tu zadaću, da ispita logičke metode, kojima se dolazi do poznavanja historičkih izvora. S tim u svezi su spoz-

najno-teoretska pitanja o vrijednosti stečenih rezultata i osnovnih ideja, kojima se historija služi (n. pr. ideja evolucije i napretka). S ove strane obradjuju filozofijsku historiju Sigwart, Wundt, Windelband, Rickert, Bernheim, G. Simmel i dr.

Naročito shvaćanje o filozofijskoj historiji imade A. Comte i pozitivistička škola. Povodeći se za Condorcetom († 1794) i Saint-Simonom († 1825) smatra Comte društveni organizam jedinim nosiocem historije. Zato filozofija historije nije drugo nego sociologija, koja proučava snošaje sastavnih dijelova prema organskoj cjelini i stupnjevanje duševnog razvitka u historiji. Ovaj razvitak obuhvata tri faze: teološku, metafizičku i pozitivnu. Ovo shvaćanje socialne historije sustavno je proveo Spencer. Izmedju navedenih različitih nazora kreće se i danas još nestalno odredjena zadaća historijske filozofije (isp. Fr. Sawicki, Geschichtsphilosophie, sv. II. „der Phil. Handbibliothek", Kösel 1920.)

Uz navedenu literaturu za pojedine fil. discipline mogu se još kao sistematska djela upotrijebiti :

Balmes, Fundamente der Philosophie. Prev. Lorinser. Mainz 1855.
Donat, Summa phil. christ. Innsbruck.
Gredt, Elementa philosophiae arist.—thomis. I—II. (Frbg. 1909).
Hugon, Cursus phil. thomisticae, 6 vol. (Lethielleux 1903).
Kleutgen, Die Philos. der Vorzeit. Münster 1860—63.
Lehmen, Lehrbuch d. Philos. auf arist.—schol. Grundlage. Frbg.
Liberatore, Instit. philos. Prati 1881.
Palmieri, Instit. philos.
Reinstadler, Elementa phil. schol. I. 9 i 10 Frbg. 1920.
Schiffini, Principia philosophica 2 (Aug. Taur. 1892).
Stadler J., Filozofija: Logika (1904), Kritika ili noetika (1905), Opća metafizika ili Ontologija (1906.), Psihologija (1901).
Stöckl, Lehrbuch d. Philos.
Tongiorgi, Instit. philos.
Traité élémentaire de Philos. 4 Louvain 1913.
Urraburu, Instit. philos.
Vogt, Philosophische Stundenbilder, (Logik u. Psychol.)
Willems, Instit. philos. I—III. Treveris.

Za literaturu, u kojoj nije zastupana skol. filozofija, može se uzeti Dvornikovićeva „Savremena filozofija" II. Zagreb 1920.; za tim npr. Külpeov Uvod i dr. Aktuelne rasprave i odnosna literatura za sve filoz. discipline nalazi se u „Die Kultur der Gegenwart" (Teil I Abt. VI. izd. P. Hinneberg, Berl.-Leipz. 1908). i „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts" (II. B. izd. Windelband, Heidelberg 1905).

III. Dio.

Rješavanje osnovnih filozofijskih problema.

Pogl. I. Noetički problemi.

§ 13. Opća orijentacija o spoznaji.

37. **Psihološko i noetičko proučavanje spoznaje.** *a*) Opća noetika jest logička nauka o spoznaji. Svaka spoznaja znači neko posredovanje izmedju spoznajnog subjekta i objektivnog bitka. Dakako da se filozofijski nazori o naravnoj udezbi spoznajnog subjekta, te o njegovom snošaju s objektivnim svijetom u velike razilaze. Pa kad bismo ovako opće filozofijsko naziranje uzeli za osnovku sintetičke definicije o spoznaji, očito je da bi vrijednost takove definicije bila ovisna o dotičnom filozofijskom stanovištu — a po tom bi postala nemoguća svaka jednodušnost u shvaćanju o pojmu i zadaći spoznaje. Upravo ova okolnost, da se je filozofijsko odredjivanje spoznaje orijentiralo prema općem sustavnom gledištu o bivstvu spoznajnog subjekta i njegovog snošaja prema svijetu, dovela je u historiji filozofije do potpune desorijentacije u definiciji spoznaje.[1]) Hoćemo li dakle da dodjemo do sigurnog i jasnog pogleda u pitanju o ljudskoj spoznaji, pokušati ćemo najprije da istražimo pojedine sastavne elemente samog spoznanja.

Ali već nam se nadaje nova poteškoća. O spoznaji se raspravlja u logici (dialektici), psihologiji i noetici (materijalnoj logici). A očito je, da svaka ova filozofijska disciplina neće pertraktirati spoznaju na jednaki način; pak se otuda čini, da spoznaja već sama po sebi ne dopušta jedinstveno odredjenog shvaćanja. Treba pripaziti. Ako jedna te ista stvar nije ipak u svakom pogledu sasvim ista, to je samo znak, da takovu stvar možemo promatrati u raznim snošajima. Tako biva i sa spoznajom. Diferensiranje pojedinih nauka o spoznaji osniva se na različitom formalnom stanovištu, s kojega promatramo samo izvjesnu stranu spoznaje. Na taj način se psihologija zanima za postanak, razvitak i narav spoznajnih funkcija, koliko znače usvijesno zbivanje; ona ispituje specifičku razliku ovih funkcija prema ostalim svijesnim

---

[1]) Isp. B. Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens 2 (Tübingen 1908), 6; U. Diem, Das Wesen der Anschauung (Bern 1899); zatim Eislerov „Wörterbuch der phil. Begriffe" (2. izd. Brln. 1904).

tvorinama, te ovako nastoji otkriti one psihičke zakone, po kojima se razvija spoznaja upravo tako, kao što i svako drugo psihičko dogadjanje. *Logičko* se pako promatranje spoznaje oslanja na činjenicu, da čovjek svoje mišljenje može upravljati prema stanovitim pravilima, i da ga tako mora upravljati, ako hoće da dodje do svog cilja. I tu nam se eto sad otvara treće gledište, koje zastupa *noetika*: pitanje o svrsi mišljenja. Da se čovjek svojim mišljenjem služi kao sredstvom za postignuće raznih svojevoljno odredjenih ciljeva, o tom nema sumnje, a o tom se ovdje i ne govori. Mi pitamo: zašto čovjek uopće imade sposobnost mišljenja? Koja je dakle *naravna svrha mišljenja* uopće? Naše mišljenje, očito je, ide za tim, da njime upoznamo neke predmete. To će reći, mišljenjem ulaze razni predmeti u misaonu svijest našu, i upravo po ovom odnosu s predmetima postaje mišljenje perfektna svijesna tvorina. Čovjek pomoću mišljenja shvaća neki predmet i time spoznaje snošaj svojeg shvaćanja prema dotičnom predmetu. Ovaj snošaj znači dakle jedan plus obzirom na samu činidbu mišljenja, i ovaj plus jest upravo predmet noetike.

b) Već Locke, a osobito Hume unosi u noetiku psihološko-analitičku metodu. Ovaj *psihološki* smjer zastupaju danas osobito Heymans, Lipps i dr. Dok t. zv. *transcendentalno* ili logičko shvaćanje zastupa nakon Kanta osim marburške škole (Cohen, Natorp), Riehl, Schuppe, Wundt i dr. — Da se noetika ne smije konfundirati s psihologijom, proizlazi iz različnosti gledišta s kojeg polazi jedna i druga disciplina u istraživanju svog predmeta. Noetika ispituje osnovne pojmove (kategorije) i načela (aksiome) koliko su materijalni osnov za sve pojedinačne znanosti; dok psihologija promatra psihička data usebnog iskustva ili svijesti naše. U opsegu duševnih tvorina nalazimo dakako kategorije i aksiome, pa zato su i oni predmet psihološkog istraživanja, ali samo u koliko su *individualno uvjetovani*. Psihologija ispituje njihovu svezu s ostalim duševnim stanjima, njihov postanak, razvitak i ovisnost o drugim psihičkim elementima. Logičko pako istraživanje uzima u obzir *sadržajne* (*objektivne, idealne*) *snošaje* pojmova i sudova, njihovu vrijednost u okviru pojedinačnih znanosti, njihov znanstveni karakter uopće, te snošaj sa zbiljskim bitkom itd. Kod tih pitanja ne dolazi u obzir usvjesno stanje i pojedinačni postanak ili razvitak misaonih oblika. Razlika je dakle izmedju psihološke i noetičke metode: dok se ona prva oslanja na *pojedinačna opažanja* svih usvijesnih pojava (prema tome i misaonih tvorina) kako ih pojedini svijesni subjekat doživljuje, noetička (po Kantu nazvana transcendentalna) metoda *apstrahirajući od iskustva* (i u toliko a priori ili logički promatra konstitutivne (sadržajne) uvjete za znanstvenu spoznaju. To će reći, logička eksistencija znanstvenih pojmova i sudova (n. pr. prostor i vrijeme, subjekat i objekat, supstancija i kauzalnost) sastoji u njihovoj vrijednosti ili uporabivosti

unutar pojedinačnih znanosti. A ovo značenje pojmova za znanstvenu porabu nije nipošto istovetno s njihovom psihičkom naravi u pojedinim misaonim činima. Pa zato opažajna analiza, kojom se kod pojedinog misaonog subjekta saznaje, kako on dolazi do općenitih (znanstvenih) pojmova, ili kako su u njegovoj svijesti nazočni — nije kadra išta ustanoviti u pitanjima o mogućnosti znanja uopće t. j. o predmetu, sigurnosti i istinitosti spoznaje, o granicama spoznaje o njezinoj svezi s empiričkom gradjom itd. Ovim pitanjima bavi se upravo *opća noetika*, jer o rješenju ovih pitanja ovisne su sve pojedinačne znanosti. — Općenite neke pojmove za sve znanosti (n. pr. o bitku, o naravi, promjeni . . .) obradjuje ontologija, a posebna noetika ispituje vrijednosti takovih pojmova, kojima se služi specijalna neka znanost (n. pr. o materiji, energiji, individuaciji ili prostorno-vremenskom odredjenju itd.).

38. **Predodžbena spoznaja.** Sve naše spoznajne sadržaje dobivamo shvaćanjem (aprehenzijom) predmeta t. j. nečesa, što je različno od svijesnog subjekta. Ovako shvaćene predmete možemo nazvati *pomisli* (u objektivnom smislu). Prema osebitosti pojedinih predmeta nastati će dakle i diferensiranje pomisli. U znanstvenoj se spoznaji operira najviše s pomislima općenite naravi. To će reći, našu spoznaju sastavljaju i takove pomisli, koje o svom predmetu ne izriču nikojih prostorno-vremenskih odredjenja. Imade dakle pomisli, kod kojih se ne obaziremo na prostorno-vremenske ili pojedinačne oznake, i takove pomisli zovemo *pojmovi*. Za ove pomisli kažemo, da su apstraktne (koliko odmišljamo prostorno-vremensku determinaciju na predmetima), a koliko su takove pomisli primjenljive mnogim predmetima, zovemo ih općenite. Ovdje sad nećemo dalje raspravljati o logičkom pitanju: da li imade i pod kojim uvjetima nastaju apstraktne pomisli ili pojmovi o pojedinačnim predmetima (n. pr. pojam o skolastici, o franceskoj revoluciji, o humanizmu, o klasičnoj umjetnosti itd.). Svakako je sigurno, da se i ovakove pojmovne tvorine s historičkim sadržajem, odnosno sa sadržajem idealnih vrednota, oslanjaju na apstraktivni neki proces, kojim odabiremo samo izvjesno gledište odmišljajući drugo koje odredjenje na predmetu.

Osim ovih apstraktnih pomisli imade još i takovih, koje su prostorno ili bar vremenski determinirane, koje reprezentiraju samo pojedinačne predmete. Ovakovu *pomisao o pojedinačnom predmetu* zovemo *predodžba* (Anschauung). Dok nam dakle (napose empirički) pojmovi reprezentiraju nešto općenito na predmetima, predodžbu imademo uvijek samo o pojedinačnom predmetu. — Ali osim ovog reprezentativnog karaktera, razlikuje se predodžba od pojma i u svom razvojnom procesu. Svi su pojmovi produkat misaone djelatnosti, koja odmišlja (apstrahira) neke momente na svojem predmetu, a reflektira samo na neke odabrane; dakle nam nikad nijesu

pojmovi neposredno dani. Nasuprot nas predodžbe ispred svakog misaonog procesa upoznaju s onim, što nam se neposredno u zbiljnosti gotovo nalazi.

Nastaje sad psihološko pitanje: kako mi dolazimo do toga, da u nekim pomišljajnim sadržajima nalazimo neposrednu zbiljnost? Svoju vlastitu zbiljnost upoznaje mišljenje u samosvijesnoj refleksiji; ali ona zbiljnost, koja je o samom mišljenju različita, neposredno nam je poznata jedino putem osjetnog opažanja (Wahrnehmung). Prema tome je predodžbena tvorba uvjetovana osjetnim opažanjem ili zamjećivanjem, koje proizlazi iz perifernih oćuta. Dakako da se u psihologiji osim neposredno opažajnih pomisli imadu razlikovati takove pomisli, koje nastaju reprodukcijom sjećanja i produktivnošću uobrazilje. Za noetiku je ovo funkcionalno razlikovanje (izmedju osjetno-opažajnih i reproduciranih pomisli) bez ikojeg značenja, jer se unutarnje pomisli (predodžbe) po svom sadržaju ipak ne razlikuju od neposrednih opažaja ili zamjećaja. Unutarnje predodžbe ne izriču nikojeg novog, apstraktnog sadržaja, već samo zadržaju u svijesti ono, što nam je već u opažanju neposredno dano. U psihološkoj terminologiji uzima se dakle riječ „predodžba" zapravo samo u smislu neposrednog opažanja; dok se u širem smislu (prema noetičkom stanovištu) može upotrebiti „predodžba" i za oznaku unutarnje reproducirane pomisli (jer je sadržajem svojim nerazlična od neposredno opažajne pomisli). Prema tome se primjerice kaže, da su pojedinačne pomisli („phantasmata") predodžbeni elemenat u pojmovnoj tvorbi.

Bitna vlastitost predodžbe, rekosmo, sastoji u neposrednoj prezentnosti predmeta. Ovu prezentnost potrebno je dakako da jasno i razgovjetno shvatimo. Predodžba nije samo time uvjetovana, da u pruženoj oćutnoj gradji neposredno dobiva svoj predmet, već se iziskuje i subjektivni momenat jasnog i razgovjetnog shvaćanja. Konačno se dakle može definovati predodžba kao jasno i razgovjetno shvaćanje danoga nam pojedinačnog predmeta.

Predmeti su nam iznajprije dani, rekosmo, putem osjetnog opažanja; pa je zato ovo opažanje kao izvorni oblik predočavanja ujedno osnovni elemenat spoznaje. Sadržaj ovakove izvanjske predodžbe sačinjavaju oćuti, koji znače svijesnu reakciju na izvanjsko aficiranje. Drugi sastavni dio predodžbe jest shvaćanje oćutnog sadržaja. Što spada na oćut (Empfindung)? Uzmemo li oćut u smislu objektivnog ili kvalitativnog odredjenja (a ne kao psihičku funkciju), onda ovamo spadaju boje, glasovi, mirisi, okusi, tačno-tlačne, kretne i tjelesne kakvoće, a osim toga protežnost i oblik te vremensko trajanje. Za prostorno-vremenske snošaje kažemo da su predodžbeni oblik (jer obuhvataju razne oćutne sadržaje), dok su ostali oćuti samo gradja za predočivanje. Zadaća je psihologije, da napose pokaže, koju prednost imade vidno osjetilo obzirom na jasno raspoznavanje kvalitativnih odredjenja, zatim obzirom na postanak prostornog opažanja i osobito gledom na objektivni karakter oćutnih sadržaja. Ovdje treba samo još istaknuti (proti Kantu), da su prema novijim psihološkim istraživanjima prostorno-vremenski snošaji osnovani u oćutnoj gradji, t. j. da nijesu neovisni o predmetima, koji nas osjetilno aficiraju. Kad bi naime prostorno-vremenski oblici bili fundirani u samom subjektu predočavanja, mogla bi se uz ovu pretpostavku doduše uspostaviti nužna sveza izmedju tih oblika i osjetno-opažajne gradje, ali svaka pojedinačna gradja ne bi iziskivala nužnu svezu s nekim odredjenim oblikom, pa bi nam se po tom svaka opažena gradja mogla bez ikoje stvarne promjene pojaviti u kojemgod drugom obliku. A nasuprot nas činjenice upućuju, da smo kod opažanja po samim predmetima, koji nas aficiraju, upravo determinirani na stanovitu svezu prostorno-vremenskog oblika s odredjenom oćutnom gradjom. Osim toga nas fizika i fiziologija uče, da se zvukovi, toplina i boje osnivaju na uzdušnom i eterskom gibanju, a okusi i mirisi opet na stanovitom kemičkom zbivanju. Opažajni su dakle sadržaji ovisni o raznom gibanju, to će reći o prostorno-vremenskim promjenama. Nemoguće je dakle da bi oćutni sadržaji nastali aficiranjen izvanjskih predmeta, a prostorno-vremenski oblici da se nalaze u opažajnom subjektu neovisno o predmetima.

U novijoj je filozofiji Locke subjektivirao oćutne kakvoće, dok je prostorno-vremenskom obliku („primarnim kakvoćama") ipak priznao objektivnu vrijednost. Kant je usvojio Lockeov nazor (kojega utvrdjuje Mülerova teorija o specifičkim energijama osjetila), da oćutna gradja nastaje doduše izvanjskim aficiranjem, koje uvjetuje raznolikost oćutnih sadržaja, ali formalno diferensiranje ovih sadržaja ipak je osnovano u subjektivnom faktoru. Za prostorno-vremenski oblik pošao je Kant još dalje, pa ga je (na temelju apriornosti) sasvim prenio u predodžbeni subjekat. To će reći, po Kantovoj je nauci prostorno-vremensko oblikovanje posve neovisno o oćutnoj („empiričkoj") gradji. Ali već iz gore navedenog je vidjeti, da i prostorno-vremenski oblik mora barem toliko da bude uvjetovan objektivnim odredjenjima kao i oćutne kakvoće. Time je uzdrmana Kantova nauka o prostorno-vremenskoj subjektivnosti, na kojoj je izgradjena čitava teoretska njegova filozofija.[2])

Do sada je bilo govora samo o jednom izvanjsko-predodžbenom elementu, a to su oćuti t. j. načini, kako je naša svijest izvanjskim podražajem aficirana. Ali to još ne sačinjava potpunu predodžbu. Ono što nam se u osjetilnom sadržaju pojavljuje, treba da bude od nas opaženo, i ovom novom psihičkom funkcijom kao jedinstven predmet

2) Isp. Herbart, Einl. in die Phil. 127; Psychol. als Wissenschaft, Sämmtl. W. V. 504 sq; O. Külpe, I. Kant 3. Lpzg 1912, p. 47—48; A. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, 91—92.

pomišljeno. To će reći, receptivni ćutni sadržaji ne ostavljaju svijest našu u pasivnom stanju, već ju izazovu na aktivnost, kojom oćute pomišljamo kao odredjenja na nečemu što je različno od same opažajne funkcije, t. j. na izvanjskom predmetu. Ova sintetička funkcija imade se smatrati kao osnovni aktivni elemenat spoznajne naše svijesti. Dakako da se do jedinstvene pomisli o predmetu ne može doći bez pažnje, jer mehaničko opažanje (percipiranje) oćutnih sadržaja može da bude nejasno i neodredjeno, dok svaka predodžba pozna svoj predmet jasno (t. j. trazlikuje ga od ostalih predmeta) i razgovjetno (t. j. poznaje u predmetu samom cjelinu prema dijelovima).

Još nam je samo razjasniti narav „u n u t a r n j e" predodžbe. To može značiti dvoje. Kad se u nama rodi čuvstvo samilosti ili prezira, kad odlučimo nešto izvesti, kad se nečemu domišljamo itd., sve su to sopstveni doživljaji, kojih smo si svijesni, za koje neposredno znademo. Dakako da ove usebne doživljaje ne možemo opažati kao izvanjske predmete, ali je toliko nesumnjivo, da znademo za njih i da to znanje možemo reproducirati. Budući da su takovi dogodjaji individualno odredjeni, te ih neposredno upoznajemo, zato kažemo, da su sadržaj unutarnjih predodžbi. — Ali mi možemo izrazom „unutarnja" predodžba označiti i drugo nešto. Kad je izvanjska predodžba (koja je fiziološki uvjetovana perifernim podraživanjem) prestala, mi možemo njezin sadržaj reproducirati kao „unutarnju" pomisao („phantasma"). To ne znači dakle da se ova pomisao (predodžba) odnosi na unutarnji neki predmet, ona izriče isti onaj izvanjski predmet, o kojemu smo već imali izvanjsku predodžbu, ali je samo izostao osjetilni podražaj. Prema tome može se reći, da izvanjski predmeti indirektno uvjetuju postanak i ovakovih unutarnjih predodžbi. Sadržaj je njihov slabiji i nije vezan na prostorni oblik, pa zato možemo ove r e p r o d u c i r a n e predodžbe različito vezati i kombinirati. Ovu moć reproduktivnog i produktivnog pomišljanja zove starija skolastička psihologija „fantazija".

39. **Misaona spoznaja.** *a*) Kod svake je predodžbe karakteristično u prvom redu to, da se ona odnosi samo na iskustvom dane ili primljene sadržaje. Predodžba je, rekosmo, shvaćanje pojedinačnih ili individualnih, prostorno ili barem vremenski odredjenih osjetnih i usebnih empiričkih sadržaja. Unutarnje predodžbe, rekosmo nadalje, mogu osjetno -opažajne sadržaje kombinatorno oblikovati; ali i ovakove promijenjene predodžbe ipak po svom sadržaju ne izriču nešto sasvim novo, što bi posve različno bilo od neposredno opažanog sadržaja. Kod svakog dakle predodžbenog oblikovanja shvaćamo uvijek zapravo jedan te isti primljeni sadržaj; pa kakogod je ovo shvaćanje aktivna psihička funkcija, ona ipak n e s t v a r a n o v o g s a d r ž a j a. Ali naša se spoznajna djelatnost ovdje ne zaustavlja. Nema nikoje sumnje, da naše mišljenje sastoji upravo u stvaranju nekih sadržaja, za koje se ne može reći, da ih u iskustvu neposredno opažamo ili da su nam neposredno

dani. Ovakovi novi misaoni sadržaji mogu da budu i ovisni o predodžbenim sadržajima, ali svakako oni nastaju posebnom, o sjetilnom shvaćanju specifički različnom aktivnom funkcijom. U čemu sastoji ovo s t v a r a n j e n o v i h s p o z n a j n i h s a d r ž a j a? Mi predočene predmete ispitujemo t. j. nastojimo da ih odredimo onako kako su oni sami u sebi, a ne samo kako ih mi opažamo; nadalje tražimo medju predmetima razne sveze (uzročne i svršne), kojih osjetilno ne opažamo. Sve to znači, da naše mišljenje ide za tim, kako bi medju predmetima otkrilo postojeći poredak, za kojega ne možemo reći, da je neposredno sadržan u osjetnom opažanju. Da poluči svoju zadaću, očito je prema tome da se mišljenje mora služiti posebnim (o predodžbama različnim) sredstvima; takova sredstva ili misaone tvorine jesu pojmovi i sudovi (odnosno zaključci).

Potpuna se spoznaja očituje zapravo u s u d u, jer za sudove kažemo da su istiniti odnosno neistiniti,[3] a u ovoj disjunkciji upravo leži karakter spoznaje. Kod svakog izricanja suda jest n e t k o (subjekat), koji ga izriče i n e š t o (predmet)[4] o čemu se dotični sud izriče.[5] Prema tome je svaki sud po biti svojoj u dvostrukom posve različnom odnošaju. Prije svega, rekosmo da je sud u svezi s misaonim subjektom, koji taj sud d o ž i v l j u j e, koji si je s v i j e s t a n dotičnog suda. S ovoga je gledišta svaki sud jedan dio svijesnog dogadjanja ili doživljavanja. Što otuda slijedi? Prvo, da svaki sud ulazi u pojedinačnu svijest baš u s t a n o v i t o vrijeme, te se može opet i vraćati u svijest. Kadgod mi taj isti sud mislimo, uvijek imademo drugi, novi jedan svijesni doživljaj — a sud po svome smislu ostaje jedan te isti. Nadalje, kod opetovanog mišljenja jednog te istog suda može se sam doživljaj k v a l i t a t i v n o m i j e n j a t i: najprije smo ga, recimo, nejasno shvatili, a drugi put jasnije. Da se doživljaj suda može kvalitativno mijenjati, još je više očito gledom na činjenicu, da razni ljudi prema individualno-psihičkim svojim diferencama mogu shvatiti i izricati isti sud. Iz toga proizlazi, da treba pomno razlikovati doživljaj suda i njegov s m i s a o. Dok je onaj prvi vremenski i individualno determiniran, smisao suda 1.) nije vezan na vrijeme, niti je 2.) nešto individualno, jer svaki čovjek može doživiti isti smisao nekog suda. Pa upravo zato što se jedan te isti smi-

---

3) A r i s t. Perih. c. 1.; S. T h o m. S. th. II. II. q. 1. a. 2; K a n t, K. č. u. 88.

4) Misaoni je predmet sve ono, o čemu smo kadri misliti, bila to neka stvar ili svojstvo i odnošaj itd. Osim toga misaoni predmet kao takav apstrahira od načina bivstvovanja; on može da ima realni bitak u izvanjskom svijetu ili imanentni bitak u duši ili može da bude samo idealan (npr. brojevi i geometričke veličine).

5) Izreka (kao gramatički oblik, kojim izričemo sudove) nije istovetna sa samim sudom, jer smisao suda ne sastoji u samim riječima, koje ga izriču. U dokaz tome služi činjenica, da kod neke izreke bez pažnje nijesmo shvatili smisao suda; a osim toga može se smisao suda različito izricati.

sao može nalaziti u različitim svijestima mnogih ljudi, treba reći 3.) da smisao kao takav nema svijesnog bivstvovanja. Budući naime da smisao sam po sebi nije mnogostruk, nego samo jedan stanoviti smisao, a doživljuju ga mnogostruke svijesti, zato smisao suda samo u toliko bivstvuje, koliko netko misli ili izriče sud. Ako ne gledamo na ovo konkretno mišljenje suda, ostaje nam apstraktni smisao, koji prema tome već ne bivstvuje.

Sad se pita: što znači taj apstraktni smisao suda? Rekli smo već, da kod svakog suda mislimo nešto (n. pr. različnost) o nečem t. j. o predmetu (n. pr. o dvima bojama). S m i s a o ili sud znači dakle neku našu m i s a o u s n o š a j u s p r e d m e t o m. U kojem snošaju? Budući da u svakom sudu tvrdimo ili niječemo neku misao o predmetu, zato kažemo da ova misao dotični predmet odredjuje. Time smo evo preciznije fiksirali smisao suda: on p r e d i c i r a o p r e d m e t u s t a n o v i t o o d r e d j e n j e (gledom na eksistenciju, kojugod vlastitost ili relaciju predmeta). Tri su dakle sastavna elementa u sudu: predmet o kojem sudimo, zatim misao nekog odredjenja i primišljanje (Hindenken) ovog odredjenja predmetu. Sud je dakle, u kratko, p r i m i š l j a n j e n e k o g o d r e d j e n j a p r e d m e t u i l i m i s a o n o i n t e n d i r a n j e p r e d m e t a o b z i r o m n a n j e g o v a o d r e d j e n j a.[6])

b) Razvitak naše spoznaje otpočima time, da u svezi s predodžbenim predmetima nešto o njima mislimo. To će reći, misaonim intendiranjem predmeta nastaju prvi naši sudovi o njima. Ali kako je vidjeti, mi možemo kod svakog suda (= intencionalne misli) razlikovati dvostruki momenat: samu misao i njezinu intenciju. Ako sad logički apstrahiramo od same intencije, onda nam dakako više ne ostaje sud (jer „intencija" je bitni njegov momenat), već samo misao, koja je nosilac intencije, i ovu misao samu za sebe uzetu zovemo p o j a m. Kod svakog pojma treba razlikovati materijalni i formalni momenat. Materijalnu stranu sačinjava sam misaoni sadržaj ili značenje. Formalni karakter svakog pojma sastoji u tom, da neko značenje (Bedeutungseinheit) p o s t a v i m o k a o o b j e k t i v n i t e r m i n u s za misaonu relaciju, koju smo nazvali sud. — Osnovna je misaona činitba ona r e f l e k s i j a, kojom misaono jastvo prema neposredno svijesnom doživljaju istupa kao aktivni posmatrač. Ovim činom refleksije prelazi spoznajni subjekat od perceptivnog (pasivnog) stanja u aktivno stanje, koje neposredno objekte determinira. Dalnji stepen misaone djelatnosti sastoji u n a p r e m i č n o m promatranju ili stavljanju u snošaj onih objekata, na koje reflektiramo. Ovom misaonom funkcijom nastaje u svijesti našoj napremični (relativni) sadržaj o onim predmetima, na koje neposredno reflektiramo. Ovaj misaoni sadržaj s intencijom predmeta znači misaonu tvorinu, koju zovemo sud. Apstrahiramo li sada od same intencije, ostaje nam misaoni sadržaj za sebe. Ova dakle misao ili pojam nastaje psihičkim funkcijama neposrednog reflektiranja i napremičnog promatranja. — Ali upravo ove su pojmovne funkcije čini se nepotrebne kod neposrednog opažajnog suda, gdje o perceptivnom objektu izričem kao P pojedinačni predodžbeni (perceptivni) sadržaj (n. pr. ovaj papir jest bijel). Prema tome bi kao P suda mogle fungirati i predodžbe, a ne samo pojmovi ako su naime pojmovi specifički različni od pomišljajnih ili predodžbenih sadržaja). Medjutim kod ovog prigovora treba uočiti činjenicu, da i takav P zapravo uključuje napremični (relativni) misaoni sadržaj, jer on znači, da se ovaj opaženi papir podudara s ostalim predmetima obzirom na jednaku i u ovu bijelu boju. Dakle i kod neposredno opažajnog suda fungira pojam kao nosilac intencije.

[6]) Isp. H u s s e r l, Log. Unters. II. 322sq; G e y s e r, Grundlagen d. Logik u. Erklehre, 34; K r e i b i g, Die intellektuellen Funktionen (Wien 1909.) 133; M e s s e r, Empfindung u. Denken, 165; id. Einführung in die Erktheor. 14sq. Philos. Jahrb. 1919. B. 32.H.4.

Psihološkom analizom došli smo do definicije pojma kao neintencijonalne misli. U svojstvu predikata postaje pojam nosilac intencije. Ali dok psihologija ispituje postanak i narav pojmova kao svijesnih tvorina, logički njihov karakter oslanja se na sam misaoni sadržaj. Po svojem sadržaju idu naime pojmovi za tim, da kao predikati u sudu odredjuju razne predmete i time konstituiraju samu spoznaju. S logičkog se dakle stanovišta u prvom redu nameće pitanje o značenju pojmovnog sadržaja.

One oznake koje su u pojmu sadržane, odredjuju neki predmet u razlici prema svim drugim predmetima. To će reći, svaki pojam daje nam odgovor na upit: što je neki predmet? Prema tome nam svaki pojam po svojim oznakama predstavlja samu b i t (quidditas, essentia) predmeta. Dakako da se u logičkoj porabi izraz „bit" ne smije uzeti s metafizičkim ograničenjem na specifičke realne biti. Za logiku znači bit (kao predmet pojma) uopće svaki bitak (realni, svijesni, idealni . .), koliko se on razlikuje od drugog kojeg objektivnog bitka. Kriterij za prosudjivanje razlike izmedju pojedinih biti (misaonih predmeta), tvori zadaću one logičke operacije, koju zovemo definicija.

§ 14. Predmet spoznaje.

40. **Predmet i sadržaj suda.** Analizujući smisao (sadržaj) suda došli smo do logičke definicije o sudu kao misaonoj intenciji predmeta. Uzmemo li u obzir, da svaki sud eksistira kao sadržaj u misaonoj svijesti našoj, čini se da je svaka intencijonalna misao individualno i vremenski odredjena. U drugu je ruku opet činjenica, da smisao suda ostaje ne-

promijenjen t. j. da nije ovisan o pojedinom subjektu i o vremenu, u kojem ga dotični subjekat doživljuje. Otuda slijedi, da možemo kod intencionalnog misaonog sadržaja apstrahirati od ova potonja dva momenta, do kojih stoji psihička eksistencija svih svijesnih sadržaja, a to je sveza s individualnim jastvom i vremenskim odredjenjem. Ako promatramo samo smisao suda za sebe (bez obzira na uvjete svijesnog njegovog bivstvovanja), onda možemo još jedino reći, da mu pripada vrijednost t. j. da može biti istinit ili neistinit. Smisao sam za sebe nije dakle nikakova psihička tvorina. Prema tome nema smisao suda kao takav uopće nikoje sveze s misaonim subjektom niti s vremenskim odredjenjem. Jedina sveza, koja spada na samu logičku narav suda, jest njegova sveza s predmetom. Svaki sud ide za tim, da upozna predmet pomoću onog odredjenja, kojim dotični predmet intendira. Pita se dakle: Je li predmet nešto različno od samog suda ili je s njim istovetan ?

Da se intencionalni misaoni sadržaj ne smije konfundirati s predmetom, slijedi otuda što sadržaj suda nastaje u svijesti mojoj tek mojim djelovanjem, a ovo moje djelovanje ne može da bude svojina drugih ljudi. Predmet pako može da bude i neovisan o mom djelovanju, a može ujedno da bude poznat mnogim ljudima. Nadalje može moje mišljenje o predmetu da bude istinito ili neistinito, dočim predmet sam po sebi nema ovog logičkog karaktera. Misaoni predmet nije dakle istovetan s intencionalnim sadržajem. Otuda slijedi, da je sasvim opravdano, kad smo ustvrdili, da smisao suda stoji u intencionalnoj svezi s predmetom. Ali ovu svezu možemo još i dalje analizirati.

Svaki smisao suda znači intencionalnu misao, kojom se odredjuje predmet. Ako predmet nije istovetan sa sudom, onda i ono odredjenje, koje predmetu kao takovom pripada, nije istovetno s predikativnim (misaonim) odredjenjem. Time pako što mi prediciramo neko odredjenje o predmetu, nije još dakako rečeno. da se to predicirano odredjenje doista na predmetu i nalazi, odnosno da mu zbiljski pripada. Drugim riječima, intencionalno se odredjenje može s objektivnim odredjenjem (Sachverhalt, Tatbestand) slagati (podudarati) i ne slagati. Upravo ta je činjenica svakako dokaz, da predikativno odredjenje nije istovetno s objektivnim odredjenjem. Pa ako se neko odredjenje, koje sudom izričemo o predmetu, doista na predmetu i nalazi, onda je takav sud istinit, a u protivnom je slučaju neistinit. Predmet suda znači dakle ono objektivno odredjenje, koje normira vrijednost intencionalnog misaonog sadržaja.

41. **Predmet i bitak.** Prema doslije rečenom proizlazi, da se u logičkom smislu naziva „predmet" sve ono, o čemugod se dade izreći neki sud. Sve ono o čemu sudimo, imade funkciju kriterija ili norme obzirom na sam sud ; to će reći, mi se u svakom sudu pitamo, da li se predikativno odredjenje nalazi u predmetu ili ne.

Kad pomoću predikata intendiramo predmet, to znači, da nastojimo saznati, da li taj P doista pripada predmetu ili ne pripada. Otuda opet

slijedi, da je predmet s objektivnim svojim odredjenjem n e o v i s a n o sadržaju suda: jer kad bi predmet bio istovetan sa samim sadržajem suda, onda uopće ne bi razlike bilo izmedju istinitog ili neistinitog suda. Budući je neskladno pomisliti, da bi sadržaj suda mogao sam sebi ne odgovarati ili sam sa sobom ne biti u skladu, zato se može neki sadržaj suda podudarati ili ne podudarati samo obzirom na onu normu, koja je izvan tog sadržaja, odnosno koja je o samom sudu neovisna. Svaki dakle logički predmet znači normativnu neovisnost o sudu. Sve ono što je obzirom na kojegod svoje odredjenje m e t n u t o p r e d našu intenciju, zove se predmet suda.

Bitnu karakteristiku predmeta našli smo u njegovoj neovisnosti o sadržaju suda. Ova se neovisnost, rekosmo, osniva na činjenici, da sadržaj suda može odgovarati i ne odgovarati svojem predmetu. Pokušajmo sad ovaj snošaj objektivne neovisnosti o sudu genetički analizirati t. j. na temelju same naravi mišljenja. Kadgod mislimo, uvijek nešto doživljujemo, nečesa smo si svijesni, nešto shvaćamo, nešto u svijesti nalazimo ili opažamo. Ovo „nešto" može da bude sve ono, štogod je kadro ući u svijest (predodžbe, pomisli, pojmovi, čuvstva . . . .). Sama narav misaone djelatnosti upućuje nas dakle, da je naše mišljenje uvijek na n e š t o vezano t. j. da je uvijek upravljeno na neki sadržaj koji je po (svojoj naravi) i s p r e d samog mišljenja. Kad je misaoni subjekat u svojoj svijesti nešto opazio ili našao, onda prva izjava misaonog subjekta glasi, da ovo „nešto" — jest: jer da u svijesti ničesa nema, ne bi misaoni subjekat mogao nešto opaziti ili shvatiti. Sve ono dakle što mišljenju daje sadržaj, te je eo ipso ispred samog mišljenja, zovemo b i t a k (das Sein). Ovaj najopćenitiji smisao bitka apstrahira od ljudske svijesti t. j. bitak kao takav ne iziskuje, da ga upravo čovjek shvati ili nadje u svojoj svijesti. Nadalje pojam bitka ne iziskuje niti aktualno shvaćanje ; jer to bi značilo, da je bitak ovisan o shvaćanju misaonog subjekta, a upravo je obratno. Bitak je (u spoznajno-teoretskom smislu) s v e o n o, š t o m o ž e d a b u d e o d n e k o g m i s a o n o g s u b j e k t a p r o n a d j e n o (vorfindbar).

§ 15. Opći pregled u rješavanju noetičkih problema.

I. O vrijednosti logičke istine.

42. **Psihologistička i formalistička logika.** Razlog za razlikovanje logike i psihologije nalazi se u tom, što svaka od njih imade zasebni svoj formalni objekat, po kojem proučava naše mišljenje. Kad učitelj govori u školi n. pr. o historičkom kojem dogadjaju ili o matematičkoj operaciji, mišljenje o tom predmetu eksistirati će u individualnoj svijesti svakog pojedinog učenika, vezano će biti kao usvjesni doživljaj na stano-

viti vremenski razmak, a i kvalitativno će biti različno prema sposobnosti pojedinih učenika i prema momentanom duševnom stanju pojedinca. Ovo spoznajno doživljavanje u konkretnom subjektu promatra psiholog. — Ali ono što svi učenici treba da spoznaju, t. j. smisao onih sudova, koje učitelj izriče, nije ovisan o duševnoj različnosti i promjenljivosti pojedinih učenika, jer kao takav niti eksistira u pojedinačnoj svijesti niti je vezan na vremenski neki odsjek. Ovaj neindividualni smisao spoznaje, koji joj daje njezinu općenitu i nužnu vrijednost, promatra logičar.

Zaustavimo se kod ovog logičkog momenta naše spoznaje, da joj s obzirom na njezin smisao ili sadržaj pripada vrijednost sasvim neovisno o tom, da li ju pojedini mislilac uvidjao i priznavao. To će reći, tkogod i kadgod o nečemu (o nekom predmetu) izrekne neki sud, onda je taj sud istinit ili neistinit, pa ako je istinit, to znači da vrijedi po svom sadržaju ili po svom smislu općenito i nužno za sve ljude, ne gledeći na pojedine upravo ljude, koji ga spoznavaju t. j. u čijoj se svijesti nalazi. Sudjenje kao svijesni doživljaj nije nužno niti je općenito, a istinitost suda imade karakter nužnosti i općenitosti. Upravo ovaj karakter znači distinktivnu notu logičke strane naše spoznaje prema psihološkoj. Ali moglo bi se reći ovako. Niti psihologija ne ostaje kod pojedinačnog usvjesnog doživljaja, i ona traži ono što je zajedničko i općenito u psihičkoj našoj organizaciji. Psihologija nastoji upoznati psihičke zakone uopće, pa i za naše mišljenje. A općenita i nužna vrijednost ili istinitost sudova takodjer se konačno osniva na t. zv. logičkim zakonima. Čini se dakle, da ovi logički zakoni, koji podaju našim spoznajama logički karakter, nijesu drugo nego psihički zakoni misaonog subjekta. U tom slučaju bi ipak logika bila samo dio opće psihologije.

Ovaj nazor o istovetnosti logičkih i psiholoških zakona mišljenja zovemo psihologizam. Njegovu neispravnost dokazuje činjenica, da psihološki zakoni imadu samo empirički i po tom hipotetsku sigurnost, jer psihologija do svojih zakona dolazi induktivnim putem usebnog opažanja. Naprotiv sigurnost ili istinitost logičkih zakona neovisna je o iskustvenom opažanju, jer ju ono ne može ni utvrditi ni oboriti. Mi doduše kažemo i za psihičke zakone, da su općeniti, ali to znači toliko, da prema jednakoj psihičkoj konstrukciji kod svih ljudi, odnosno prema jednakim realnim uvjetima, nužno nastaju jednake psihičke funkcije. Logička pako nužnost ne osniva se na psihičkoj našoj organizaciji, nego na spoznajno-sadržajnim snošajima, koji zadržaju svoju vrijednost, ako ih i nitko ne spoznaje. Zato za razliku od psihičkih zakona mišljenja zovemo logičke zakone zapravo misaona načela. Time je dakle opravdano razlikovanje logike od psihologije.

Ali pita se dalje: na čemu je dakle osnovana općenitost i nužnost logičkih načela, ako joj nije izvor u jednakosti misaone naše psihe?

Kod svake misaone spoznaje uvijek je netko tko misli (misaoni subjekat i nešto o čemu se misli (misaoni predmet). Pa ako misaoni subjekat nije mjerilo za istinitost spoznaje, moguće da se istinitost spoznajnih sadržaja osniva na njihovim predmetima. Ako pretpostavimo da su predmeti neovisni o našem mišljenju, te ako mi našim mišljenjem izreknemo nešto o predmetima, kako su doista sami u sebi, onda će biti takova spoznaja istinita zato, jer je osnovana na samim predmetima. Ali ovu pretpostavku zabacuju formalistički logičari. Oni neće da priznadu ovisnost spoznaje o predmetima, pa kažu da spoznaja imade (logički) karakter općenitosti i nužnosti po nečemu, što nije empirički-pojedinačno i promjenljivo. Svaki pak empirički spoznajni sadržaj (ili „gradja") samo je pojedinačan i promjenljiv: dakle oni spoznajni oblici, koji su neovisni o empiriji (apriorni), daju našoj spoznaji logički karakter.

Ali formalistički nam logičari moraju odgovoriti: zašto su naši sudovi, odnosno apriorni oblici, upravo po svom konkretnom sadržaju istiniti? Budući da se sadržaj naših sudova nalazi u individualnoj svijesti, zato je istinitost moguća samo onda, ako pretpostavimo, da su i apriorni uvjeti za spoznajnu istinitost psihičke naravi t. j. da oni sačinjavaju upravo našu spoznajnu narav. Dakako da u tom slučaju opet postaju logička načela istovetna s psihičkim zakonima mišljenja.

43. **Subjektivizam i objektivizam.** Oba prije navedena nazora prekidaju svezu ovisnosti izmedju misaonih načela i misaonih predmeta. Otuda proizlazi jedan veoma dalekosežni posljedak. Ako se vrijednost logičkih načela osniva na misaonom subjektu, odnosno ako je sva naša spoznaja istinita samo zato, jer je prema misaonoj naravi našoj nužna, onda takova istina vrijedi samo za nas ljude. Kad god smo sigurni, da je koji sud istinit, onda ova sigurnost i istinitost vrijedi samo s obzirom na sam misaoni subjekat, a da li vrijedi i neovisno o čovjekovoj misaonoj naravi — prepušteni smo neizvjesnosti ili dvoumici. Zato se takav nazor o logičkoj vrijednosti spoznaje zove antropologizam ili noetički relativizam (relativni skepticizam[1]), ili subjektivizam.

Ispravnost ili održivost subjektivizma ovisi o pitanju: da li su naši sudovi (obzirom na istinitost svojeg sadržaja) ovisni o predmetima? Subjektivizam, rekosmo, odgovara negativno, pa zato istinitost spoznaje osniva na svezi s misaonim subjektom. Nasuprot ako se dade ustanoviti, da su ipak naši istiniti sudovi ovisni o predmetima, odnosno da se logička načela osnivaju na misaonim predmetima, onda je očito

[1]) Apsolutni skepticizam apodiktički zabacuje i samu mogućnost logičke istine. Metodički skepticizam ne poriče istinu, ali drži da obzirom na svaku spoznaju moramo biti iznajprije u stanju dvojbe (realne ili fiktivne). Kritički dogmatizam dokazuje da imade takovih istina, o kojima ne možemo zbiljski dvojiti; a nekritički dogmatizam bez istraživanja pretpostavlja apsolutnu vrijednost naše spoznaje (u empiričkom i metafizičkom opsegu).

da logička vrijednost naše spoznaje imade ne samo relativnu (obzirom na čovjekovu misaonu narav), već *apsolutnu*, ne samo subjektivnu, već *objektivnu* vrijednost. Takav nazor zovemo *objektivizam*.

S objektivističkog gledišta sastoji istinitosti naših sudova u skladu ili podudaranju njihovog sadržaja s predmetima. Budući pako da u sudu intendiramo neki predmet pomoću predikativnog odredjenja, stoga će biti istinit onaj sud, kod kojega se predikativno odredjenje podudara sa stvarnim odredjenjem na predmetu. Misaoni se subjekat dakle mora pitati: da li se njegov sud podudara s predmetom obzirom na njegovo odredjenje ili se ne podudara t. j. da li je istinit ili neistinit? Ovo bi pitanje dakako otpalo, kad bi misaoni subjekat *neposredno* u predmetu nalazio stvarno njegovo odredjenje, jer u tom slučaju uopće ne bi mogao izrečeni sud biti neistinit. Uzmemo li naime da misaoni subjekat nije u posjedu predikativnih odredjenja neovisno o predmetu, već da u samom predmetu neposredno otkriva njegovo odredjenje, onda je ovo stvarno odredjenje upravo tako neposredni sadržaj suda kao i sam predmet. To će reći, u takovom slučaju *ne predleži dvostruko odredjenje*, predikativno i stvarno (na predmetu), pa zato se tu i ne može govoriti o „podudaranju" dvostrukog odredjenja (predikativnog i objektivnog). Ako u predmetu neposredno nalazimo neko odredjenje, pa ga o predmetu prediciramo, onda će istinitost ovog suda sastojati u tom, što se u predmetu doista nalazi ono odredjenje, kojeg o njemu misaoni subjekat predicira. *Neposredna istina* znači dakle *prediciranje odredjenja, koje se u predmetu nalazi*.

Ova se definicija istine imade smatrati kao izvorna, jer pojam „podudaranja" ulazi u definiciju istine tek uz pretpostavku, da je misaoni subjekat u posjedu predikativnog odredjenja, kojeg ne nalazi neposredno u samom predmetu, već ga mora tek stavljati u snošaj ispoređivanja s predmetom obzirom na stvarno njegovo odredjenje. Prema tome je i različna funkcija suda kod neposredne i posredne istine. U potonjem slučaju mora misaoni subjekat svojim predikativnim odredjenjem „intendirati" predmet t. j. mora tek indirektno (pomoću predikativnog odredjenja) shvaćati stvarno odredjenje na predmetu. Ako pak subjekat izravno shvaća ili opaža objektivno odredjenje, onda uopće *nema predikativnog odredjenja, koje bi moglo različito biti* od objektivnog odredjenja, pa zato *nema ni intendiranja*, već je u takovom sudu samo izravno opažanje stvarnog odredjenja. Na bitnost suda ne spada dakle zapravo sam način prediciranja (neizravnog ili izravnog); svaki sud znači općenito: prediciranje nekog odredjenja o predmetu.

Ako se sad ispostavi, da imade takovih istina, kod kojih predikativno odredjenje neposredno nalazimo u predmetu, očito je, da je u tom slučaju istinitost sudova ovisna o predmetu. Ako se pak na ovim neposredno istinitim sudovima osnivaju svi drugi posredno istiniti sudovi valja reći, da je *sva istinitost spoznaje ovisna o misaonim objektima*, i po toj njezinoj objektivnoj vrijednosti da joj pripada i apsolutna vrijednost za koji god misaoni subjekat.

Izloženu analizu ilustrirati ćemo na konkretnom primjeru. Dvije boje, crvena i zelena, daju nam dvostruki perceptivni sadržaj. Naprečnim promatranjem (Relationswahrnehmung) obih perceptivnih sadržaja nastaje u svijesti našoj *nepredodžbeni ili misaoni sadržaj* (species intelligibilis) o različnosti percipiranih boja. Ako sad ovaj nepredodžbeni (misaoni) sadržaj (pojam) stavimo u snošaj s predočenim bojama t. j. ako „različnost" uzmemo kao predikat, kojim intendiramo obe boje kao *predmet*, dobismo sud: crvena i zelena boja jesu različne. Sud je dakle intencionalni misaoni sadržaj o nekom predmetu.[2]) Istinitost ovog suda sastoji u tom, da se snošaj izmedju S i P (t. j. misaoni sadržaj „različnosti") podudara sa snošajem, koji postoji medju crvenom i zelenom bojom.

Sad nastaje pitanje: je li „različnost" kao misaoni sadržaj ovisi o bojama t. j. je li mi izričemo različnost o crvenoj i zelenoj boji zato, jer se ta različnost medju obim bojama nalazi i neovisno o našem sudu, ili pak mi po psihičkoj misaonoj nuždi (po subjektivnim sintetičkim oblicima) stavljamo pojam različnosti medju percipirane boje? Prvo stanovište zastupa *objektivizam*, a ovo potonje noetički *subjektivizam*.

Objektivističko stanovište može afirmirati svoj raison d' être, ako dokaže, da pojam „različnosti" dobivamo neposrednim uvidom u percipirane boje t. j. da „različnost" upravo tako neposredno opažamo kao i predočene boje. A to se dokazuje upravo time, što uz percipiranu crvenu i zelenu boju nije „različnost" treći perceptivni (predodžbeni) elemenat, već se nalazi u samim percipiranim bojama. I upravo zato, jerbo „različnost" nije takav objekat, koji bi odijeljen bio od crvene i zelene boje, zato nikoje misaono biće ne bi moglo „različnost" kao predikat zanijekati o crvenoj i zelenoj boji. To pako znači, da je naš sud ovisan o snošaju, koji postoji medju samim bojama — i u toliko pripada našem sudu objektivna i apsolutna vrijednost.

---

[2]) Specifičku razliku izmedju spoznajnih sadržaja (perceptivnih i nepredodžbenih) uzeo je već Aristotel kao podlogu za psihološko istraživanje misa nih pr cesa. Ovaj heuristički princip usvaja i eksperimentalna škola u Wür burgu (O. Külpe, K. Marbe, H. J. Watt, N. Ach, A. Messer, O. Schultze, K. Böhler, Störring; isp. „Archiv für d. ges. Psych.") O konstrukciji mišljenja isp. Geyser „Lehrbuch d. allg. Psych- (Müns ter 1908.) n. 460. — 471; za tim „Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge (Paderborn 1909.) i „Grundlagen d. Logik u. Erklehre (Münster 1909.) p. 19—50.

II. O postanku spoznaje.

44. **Empirizam, racionalizam, kriticizam.** *a*) Mnoštvo je raznih spoznaja, do kojih dolazimo na temelju izvanjskog (osjetnog, posrednog) i usebnog (neposrednog) opažanja. Ovakovo znanje sačinjava naše (izvanjskog i usebno) iskustvo.

Promatramo li razvitak svijesti ljudske, vidimo da se spoznaja kod djeteta otpočima osjetnim opažanjem (zamjećivanjem). Dakle je čovjek ispred tog opažanja „tabula rasa" obzirom na mogućnost spoznaje, a nema nikakovih urodjenih spoznajnih elemenata. Nadalje se naša spoznaja i proširuje samo u svezi s empirijom. Čovjek je doduše kadar o empirički-opaženoj gradji misliti (stavljati ju u snošaje), ali mišljenje samo za sebe, bez empiričkih sadržaja nema spoznajne vrijednosti. Kad bismo imali samo pojmove, sva bi misaona operacija sastojala u nekom izjašnjavanju i raščlanbi (analizi) tih pojmova, što ne bi proširivalo našeg znanja. Mi bismo imali samo „analitičke" sudove.[3]) Dok naprotiv iskustvenim opažanjem stičemo nove spoznajne gradje, proširujemo staro znanje i tako dolazimo do „sintetičkih" sudova. Znanstvena se dakle spoznaja proširuje na osnovu iskustva. Povrh toga je činjenica, da naši pojmovi, ako se i razlikuju od opažajnih sadržaja, ipak nastaju od njih, pa je tako sve naše mišljenje iskustvenog porijekla. Ovaj nazor zastupa empirizam.

Susrećemo ga već kod Protagore i u Sokratskoj školi kod Kirenjana (Aristid oko 400 pr. Hrista), a kasnije kod Stoika i Epikurejaca. U novovječnoj engleskoj filozofiji (17. i 18. v.) glavno je obilježje empirističko shvatanje. Donekle Bacon i Hobbes, a osobito Locke svode svu našu spoznaju na izvanjsko i usebno iskustvo. Locke ipak još priznaje apstraktne pojmove, tako primjerice i pojam materijalne supstancije. Ali Berkeley već zabacuje materijalnu supstanciju, te priznaje samo oćutne sadržaje. Tako zvane apstraktne pomisli nijesu drugo nego skupina pojedinačnih iskustvenih data. Dosljedno dalje pošao je Hume, koji zabacuje i duševnu supstanciju t. j. istovjetuje jastvo s perceptivnim elementima. Načelo uzročnosti nastaje uobičajenom asocijacijom dogodjaja. Napokon je J. S. Mill protegnuo empirističko stanovište i na matematiku. Sasvim jednostrano zastupa empirizam Condillac (Traité des sensations 1754), koji zabacuje i usebno opažanje, pa zadržaje samo izvanjsko (osjetno) opažanje kao jedini izvor spoznaje (senzualizam).

3) Po Kantovoj (racionalističkoj) terminologiji zovu se oni sudovi analitički, kod kojih je P. sadržan u S-u. Oni su općeniti i nužni, ali ne proširuju spoznaje. Skolastička filozofija zove analitičkima one sudove, kod kojih se razlog za spojidbu S. i P-a nalazi u njihovoj analizi — ako i nije P formalno sadržan u S-u.

b). Dovedemo li sadržaj našeg iskustva u svezu s pitanjem o znanstvenoj vrijednosti spoznaje (koliko imade karakter općenitosti i nužnosti), očito je da iskustveno znanje još ne znači samo za sebe potpunu znastvenu spoznaju. Ono što u iskustvu nalazimo, nije tako nužno, da ne bi moglo i drukčije biti; a ono što opažamo kao općenito, ipak još dopušta mogućnost iznimke. Znanstvene spoznaje nijesu dakle samo iskustvene (empiričke). Nadalje imade znanstvenih disciplina (čista matematika), koje izlažu doista nužne i općenite spoznaje, a sasvim su neovisne o iskustvu. Otuda je vidjeti, da osim iskustvenog, imade još jedan, racionalni faktor, kojemu pripada u našoj spoznaji prvenstvo. Jer i empiričke znanosti, koliko god se osnivaju na iskustvenom opažanju, proširuju svoje opažajne rezultate i dolaze do mnogih spoznaja upravo pomoću razumnog faktora, na osnovu misaonih načela. Racionalni ili o iskustvu neovisni (apriorni) momenat sačinjava dakle znanstveni karakter spoznaje. Ovaj nazor zastupa racionalizam (apriorizam).

Već u pretsokratskoj grčkoj filozofiji najviše se ističe racionalizam Elejci (Parmenid oko 470 pr. Hrista.), pa i mladji naravoslovci ili atomisti (Demokrit) uče, da se pravi bitak može upoznati samo mišljenjem. Proti sofističkom empirizmu počeo je već Sokrat isticati razumski faktor spoznaje, ali u svezi s iskustvom, dok je Platon kasnije odnemario iskustvo. Aristotel je u čitavoj svojoj filozofiji skladno proveo racionalizam s empirizmom. Opet u 17. vijeku razvio se na kontinentu racionalizam proti engleskom empirizmu. Descartes, Spinoza, Leibniz i Wolff uzimlju razum za jedini izvor prave spoznaje .Racionalističku nauku o apriornim (neiskustvenim) uvjetima za mogućnost općenite i nužne (znanstvene) spoznaje usvojio je i Kant .Ali ovi su apriorni uvjeti za Kanta samo formalni spoznajni elemenat, dok spoznajne sadržaje dobivamo iz iskustva, a posteriori. Time je Kant zauzeo kompromisno stajalište između empirizma i racionalizma. Kritiku obih nazora proveo je Kant s transcendentalnog gledišta t. j. istražujući (bez obzira na pojedinačno iskustvo) one spoznajne elemente, koje moramo pomišljati kao konstitutivni uvjet za mogućnost spoznaje. Ovaj se Kantov nazor zove kriticizam.

c) Što se empirizma tiče, svakako je u pravu, kad s psihogenetskog gledišta daje prvenstvo iskustvu. Vremenski dakako ovisi sva naša spoznaja o iskustvenom opažanju. Kad bi racionalizam također psihološki shvaćao pitanje o postanku spoznaje, svakako bi pao u zabludu, jer se racionalni spoznajni elementi ne nalaze gotovi ili zbiljski (aktualni) u duhu ljudskom ispred (vremenski) svakog iskustva. Doduše i Kantov „a priori" nije sasvim izbjegao ovoj pogibelji psihološkog shvaćanja. Ali racionalističko stanovište ima se uzeti u logičkom smislu. To će reći, ako uzmemo spoznaju kao već stečenu, i po

tom gotovu ili dovršenu činjenicu, te analitički ispitujemo sastavne elemente, koji spoznaju omogućuju, očito je da se njezina općenita i nužna vrijednost ne može osloniti na empirički faktor. Dok je (proti racionalizmu) lahko dokazati, da se spoznaja po svom sadržaju oslanja na iskustvo, isključivi je empirizam neodrživ upravo zato, jer ne može istumačiti gotovu spoznaju, koja po svojoj općenitosti i nužnosti tek dobiva znanstveni karakter.

Zadaća je dakle noetike, da u prvom redu proti ekstremnom empirizmu, koji priznaje samo naše opažanje kao jedini izvor spoznaje, nastoji dokazati opstojnost p o j m o v a i objektivnu njihovu vrijednost. Misaone funkcije, koje uvjetuju postanak pojmova, te one misaone funkcije, koje od pojmova sastavljaju sudove, — sve te misaone operacije zasebni su spoznajni faktor, koji nije istovetan s našim opažanjem. Pojmove koji su po svom sadržaju neopažajni, zovemo neempirički ili metafizički pojmovi. Takovim se pojmovima služe i empiričke znanosti, koje se bave samo empiričkim predmetima. Ni empiričke se znanosti ne mogu sasvim ograničiti na iskustveno opažanje i odreći se neopažajnog (razumnog) spoznajnog faktora (a to su pojmovi i sudovi u svim logičkim oblicima mišljenja). S obzirom na taj neopažajni ili neiskustveni spoznajni momenat može se i za empiričku znanost (kao za svaku znanstvenu spoznaju uopće) kazati, da je metafizička. Ipak se ovaj izraz redovito uzima da označi one spoznajne predmete, koji se ne nalaze u opsegu iskustvenog opažanja. U prvom smislu rekli bismo, da imademo ne samo opažajno-iskustveno, nego i razumsko (u toliko metafizičko) znanje o svim empiričkim predmetima, a u potonjem smislu znači metafizičko znanje toliko, da se odnosi na predmete izvan iskustva, koji transcendiraju iskustveno područje. Ali o tom novom pitanju slijedi dalje.

III. O granicama (opsegu) spoznaje.

45. **Pozitivizam i metafizicizam.** *a*) U svezi s empirizmom i racionalizmom nametnulo se pitanje o granicama naše spoznaje. Racionalizam, koji podcjenjuje empirički spoznajni izvor, pretpostavlja da možemo spoznati sve o čemu mislimo. Upravo metafizički su predmeti adekvatni objekat čiste razumske spoznaje. Ovaj racionalistički d o g m a t i z a m cvao je osobito u 17. i 18. vijeku (napose kod Spinoze). Ali ni empirizam (još za Lockea) nije jasno gledao granice empiričkog i empiriju-transcendentnog (metafizičkog) svijeta. Tek je H u m e iz svojeg empirizma povukao kao nužnu konsekvenciju p o z i t i v i z a m t. j. nazor, da filozofijska spoznaja ne može segnuti izvan iskustvenih granica. Ova antimetafizička tendencija otpočela je zapravo u Engleskoj već tamo od Fr. Bacona, a pomnije su istraživali spoznajnu našu

sposobnost već Locke i Berkeley. Franceski naučenjaci d' Alembert i Turgot (u 18. v.), pa (u 19. v.) učitelj Comteov Saint-Simon takodjer su prvi vijesnici onog pozitivizma, kojeg je sustavno proveo C o m t e (1798—1857). Naša spoznaja prolazi iznajprije teološku (animističku, antropomorfističku) fazu, u kojoj čovjek iza svih pojava naslućuje sebi slična božanska bića; zatim metafizičku, gdje bogove zamjenjuju životni uzroci i duševne sile; napokon u pozitivnoj fazi napušta spoznaja svaku težnju za konačnim uzrocima svijeta, te istražuje samo njegove zakone. Filozofiji je zadaća, da podupire pojedinačne znanosti i da ih sustavno organizira. Prema tome nema filozofija zasebne kakove metode niti zasebnog svog područja, ona pozitivnim znanostima ispituje njihove metode i stvara cjelinu. Uz Comtea pristao je u Franceskoj L i t t r é, a u Engleskoj prijatelj Comteov J. St. M i l l, i donekle Spencer. U savremenoj filozofiji postao je pozitivizam karakterističnim obilježjem, u koliko znači negaciju metafizike (agnosticizam). U tom se podudara Laasov pozitivizam, Avenariusov empiriokriticizam, Dühringova filozofija zazbiljnosti, Riehlov kriticizam, Schupeova imanentna filozofija itd. Ali treba ipak ovdje istaknuti, da to nije onaj Comteov pozitivizam u strogom smislu, jer sve ove struje priznaju filozofiji posebno područje i odijeljenu zadaću od pojedinačnih znanosti. Dakako da zabacuju znanstvenu (teoretsku) vrijednost metafizičke spoznaje za realni svijet, ali ipak dopuštaju i uče, da u pozitivnim znanostima nije iscrpena sva težnja duha ljudskog, pa da je toj težnji za nekim višim ciljevima života namireno u filozofiji. Ako ništa drugo, već spoznajnoteoretska pitanja stvaraju filozofiju, koja upravo postavlja granicu našeg spoznanja. U vidu ove zadaće zovu ovakovu filozofiju k r i t i c i z a m. Tako se može zvati kriticistom već Locke i Hume, ali zapravo tek Kant.

b) O mogućnosti metafizičke spoznaje već je bilo govora, Kad je opća noetika dokazala opstojnost neopažajnih misaonih sadržaja ili pojmova i objektivnu njihovu vrijednost, treba da potraži one pojmove (n. pr. pojam uzroka), od kojih su sastavljena najopćenitija spoznajna načela. Ako se ispostavi, da predmet tih načela nije empirički odredjen, onda je i spoznaji, koja se na tim načelima osniva, otvoren put u metafizički svijet. — Pozitivizam u strogom smislu, koji ne priznaje filozofiju kao zasebnu znanost, oboren je činjenicom, da čovjek imade i neempiričkih pojmova, koji mu u svezi s neempiričkim pitanjima omogućuju spoznaju izvan granica pojedinačnih empiričkih nauka.

IV. O predmetima spoznaje.

46. **Idealizam i realizam.** *a*) Ako uporedimo spoznajne predmete, vidjeti je neka razlika s obzirom na njihov način bivstvovanja. Neke misaone tvorine konstruiramo samotvorno n. pr. brojne snošaje, geo-

metrijske i logičke oblike. Ovakovim se predmetima bave formalne znanosti. Ali imade u izvanjskom i usebnom svijetu takovih predmeta, koji su nam dani kao gotove činjenice. Zakone i narav tih predmeta (u materijalnom i duševnom svijetu) nastoje upoznati realne znanosti. Nama se čini, da ovi predmeti postoje i izvan svijesti naše, da nijesu samo u njoj sadržani. Pita se dakle: ima li doista takovih predmeta, koji transcendiraju misaonu svijest, koji ne samo što se u svijesti našoj pojavljuju, nego imadu još realni (ekstramentalni) svoj supstrat — i možemo li mi te predmete spoznati? Realizam odgovara afirmativno, dok apsolutni idealizam ili konsciencializam („Wirklichkeitsstandpunkt") poriče drugi koji bitak osim usvijesne zbiljnosti. Realne znanosti ispituju zapravo samo oćutne i čuvstvene sveze u svijesti ljudskoj. Umjereni ili relativni idealizam ili fenomenalizam priznaje doduše neki realni supstrat za empiričke predmete, ali drži da mi taj supstrat spoznajemo samo koliko se u nama pojavljuje, a ne možemo ga spoznati po njegovoj naravi kako je u sebi (das Ding an sich).

Apsolutni idealizam sustavno je razvio Berkeley, koji drži, da tjelesa nijesu drugo nego kompleks oćutnih sadržaja u pojedinačnoj osobnoj svijesti (subjektivni idealizam). Bitak stvari istovetan je s perceptivnim sadržajima (esse-percipi). Budući pako da ovo percipiranje nije ipak samovoljno, zato mu je uzročnik Bog. Ipak Berkeley priznaje realne duševne supstance. Ovaj psihološki realizam zabacio je Hume, te je po njemu i duša postala puka percepcijna udružba. Negirajući osobito realnu vrijednost pojma supstancije i uzroka, otklonio je time Hume svaku metafiziku. Jedini je predmet spoznaje svijest svakog pojedinca. Ovom se stanovištu sasvim primakao i solipsizam (solus ipse) v. Schubert-Solderna.

Dok subjektivni idealizam uzima osobnu svijest pojedinih ljudi jedino zbiljskim bitkom, razlikuje se od njega objektivni idealizam time, što pretpostavlja apsolutno neko jastvo ili općenitu svijest (Fichte, Schelling, Hegel). — Ovom je idealizmu srodna imanentna filozofija (Schuppe, Kaufmann, i dr.), koja uči da je općenita jedna svijest, koja proniče sav bitak, konkretizovana u pojedinačnim svijestima svih ljudi. — Avenariusov empiriokriticizam uči, da nema objekta bez svijesnog subjekta. Slično uči Mach i Cornelius, u koliko ne priznavaju neovisnost izvanjskog svijeta o subjektivnim svezama našeg opažanja.

b) Zadaća je opće noetike (isp. S. Zimmermann, Opća noetika, IV. Dio), da rješavajući problem realnosti u prvom redu ispita one argumente, koje apsolutni idealizam nastoji iznositi sebi u prilog. Budući da apsolutni idealizam poriče samu mogućnost spoznaje realnog svijeta, treba najprije riješiti pitanje o toj mogućnosti realne eksistencije. Nakon toga treba potražiti dokazala, koja utvrdjuju zbiljsku eksistenciju realnog svijeta. Ako se to dokaže (a ne samo pretpostavi, kako to čini naivni realizam), onda se takav nazor može nazvati kritički realizam. Ali njemu još i dalje predstoji zadaća — proti fenomenalizmu — ispitati: da li mi možemo spoznati narav realnih predmeta, i napokon kako ju spoznajemo. Ovo su 4 sastavna momenta u problemu realnosti, koji je, kako Külpe kaže, na pragu filozofije budućnosti.

Pogl. 2. Metafizički problemi.

Skolastička noetika zastupa objektivnu i realnu vrijednost naše spoznaje. Ako noetici uspije dokazati, da smo na temelju nekih načela (napose načela uzročnosti) usiljeni prekoračiti granicu empiričkog svijeta, onda možemo sigurno reći, da je i naša metempirička (metafizička) spoznaja objektivne i realne vrijednosti.

Pretpostavljajući ovaj rezultat skolastičke noetike nastojat ćemo, da u najopćenitijim crtama prikažemo sadržaj skolastičke metafizike, koliko dolazi u fundamentalnu opreku s ostalim filozofijskim nazorima o svijetu. U rješavanju ove zadaće dolaze u obzir samo oni problemi, koji obuhvataju predmet filozofije kao takav t. j. u njegovoj cjelini, a to su principi bitka i zbivanja.

Mi smo razlikovali dvije metafizičke discipline, kozmologiju i psihologiju, u postavci da se razlikuje materijalni bitak od psihičkoga, tijelo od duše. U ovom razlikovanju svakako izvire osnovni filozofijski pogled na sav empirički svijet. Ali proti ovom dualističkom shvaćanju treba ispitati raison d' être i onih nazora, koji drže da je kvalitativno jednovit bitak, a te nazore zovemo monistički. U historiji filozofije, pa i danas, razilazi se radikalno materijalistički monizam od spiritualističkog, prema tome da li priznaje isključivo materijalni ili spiritualni bitak. Kompromisnu tendenciju zastupa paralelistički monizam. Nakon imanentne kritike ovih nazora, treba da i pozitivno prikažemo skolastičko naučanje.

Raspravivši problem o naravi bitka ili o samoj biti realnog svijeta, nameće nam se dalnji problem o njegovom bivstvovanju. Da li sav realni svijet eksistira nužno, o sebi, ili je ovisan o jednom takovom biću, koje po biti svojoj nužno eksistira i koje biće zovemo Bog? Alternativni odgovor zastupan je u ateizmu (s raznim oblicima) i teizmu.

Prelazeći na problem zbivanja zanima nas saznati, da li u kauzalnom zbivanju postoji isvršna tendencija; a osim toga još: da li ljudsko djelovanje imade karakter slobodnog zbivanja. Po ovoj shemi slijede paragrafi.

§ 16. Materijalistički monizam.

47. **Značenje i klasifikacija monizma.** Chr. Wolff nazvao je „monistima" one filozofe, koji uče da je sav bitak pojavnoga svijeta samo jednovrstan, i to ili materijalan ili spiritualan. U koliko se i razlikuju materijalne pojave od spiritualnih (fizičke od psihičkih), one su u biti svojoj ipak jedno te isto. Ovaj potonji posredovni, kao i prva dva ekskluzivna nazora priznaju dakle samo jednu (*μόνος*) narav svega bitka.

U ovom se značenju upotrebljuje izraz „monizam" i danas. Osim toga zadobio je s vremenom još drugi jedan smisao. Monisti zovu se i oni filozofi, koji uče da je Bog i svijet samo jedan bitak. Svijet nije kao učinak u realnoj svezi s Bogom kao svojim uzrokom, nego je Bog svijetu imanentan, on je u svemu (*παν-θεός*). Ovakav se monizam zove p a n t e i s t i č k i. On konstruira eksistenciju i narav božju čisto umstvenim (racijonalnim) putem, a svijet stavlja u Boga ili obratno, te na razne načine tumači njihov uzajamni snošaj. Odavle sad može monizam poći za korak dalje i zanijekati svaku razliku izmedju svijeta i Boga. Pozivajući se na novije prirodonaučne rezultate dolazi monizam do zaključka, da je Bog sa svijetom istovetan. Dok je dakle panteistički monizam racionalnim (deduktivnim) umovanjem nastojao zadržati razliku izmedju Boga i svijeta — t. zv. p r i r o d o z n a n s t v e n i monizam dolazi empiričkim (induktivnim) putem do negacije Boga ili do ateizma i uči, da je svijet jedini bitak. Proti ovom monizmu, zapravo ateizmu, stoji teistički dualizam svojom naukom, da je svijet stvarno različan od Boga i o njemu ovisan.

Prema rečenom mogli bismo sve monističke sisteme klasificirati po tome, kako shvaćaju pitanje o principu svih iskustveno-pojavnih stvari i dogadjaja. Ako je u pitanju samo k o n s t i t u t i v n i princip svijeta, pa ako se ovo pitanje u monističkom smislu rješava tvrdnjom, da je samo jednobitan ili specifički jednovit princip u svijetu — susrećemo nazore kao primjerice Ostwaldov energetizam, Fouilléov evolucionizam, Avenariusov empiriokriticizam, Machov oćutni monizam, Renouvierov kritički spiritualizam itd. Na pitanje o k a u z a l n o m principu svijeta uči monizam, da je Bog i svijet jedan bitak, zapravo da Boga nema, jer je narav svijeta apsolutna t. j. ne iziskuje relaciju ovisnosti o svom uzroku. U tom smislu dolazi u obzir n. pr. Schopenhauerov i Hartmannov pesimizam, Haeckelov realni monizam, Wundtov panteizam itd. O teizmu i ateizmu (pandualizmu i panmonizmu i biti će govora kasnije. Sad je na redu pitanje kozmičkog monizma i dualizma t. j. pitanje, da li je sav bitak ovog svijeta samo jedne narav) ili dvostruke, specifički različne naravi.

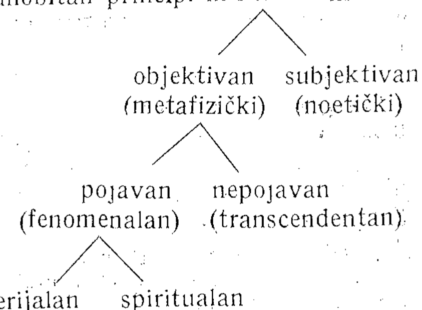
U našem iskustvenom svijetu mi doista diferensiramo pojave u materijalne (tjelesne) i duševne. Materijalistički monizam kaže, da su ove potonje samo vlastitost ili funkcija materije, koja je jedini pravi

bitak. Naprotiv spiritualistički monizam priznaje samo psihičku zbiljnost. Oba ova nazora pretpostavljaju, da u pojavama upoznajemo realni bitak kao takav (bar djelomično), pa zato možemo oba nazora zajednički nazvati fenomenalni monizam. Tako zvani transcendentni monizam naprotiv uči, da pojave ne znače pravi bitak, jer taj transcendira pojavni svijet, te je našoj spoznaji nepristupan (agnostički monizam).

Oba monistička nazora (fenomenalni i transcendentni) uzimlju za ishodište svog promatranja iskustveni bitak u koliko je predmet naše spoznaje. Ali imade i takovih monističkih sistema, koji traže konstitutivni princip objektivnog svijeta u samom spoznajnom (svijesnom) subjektu. Za njih je sav objektivni svijet jedno sa spoznajnim subjektom. Zato je takav monizam subjektivni ili spoznajno-teoretski, za razliku od objektivnog ili metafizičkog monizma (fenomenalnog i transcendentnog), koji uzima objektivni bitak za sebe, a ne zajedno sa spoznajnim subjektom.

Klasifikacija filozofijskih nazora o k o n s t i t u t i v n o m principu empiričkog bitka i zbivanja može se shematski prikazati ovako:

dvobitan princip: d u a l i z a m — jednobitan princip: m o n i z a m



48. **Materijalistička nauka.** Već je od najstarijih vremena u historiji filozofije bio zastupan materijalistički nazor, koji sve pojave, napose psihičke, svodi na materiju. Osim materije ne postoji kakav posebni psihički princip u svijetu. Ovaj materijalistički monizam obično još poriče i eksistenciju božju, jer sve zbivanje u svijetu tumači slučajnim mehanizmom materijalnih elemenata. Unutar općeg materijalističkog nazora nastaju opet diference upogled shvaćanja o naravi materije i o njezinom snošaju prema psihičkim pojavama.

U pitanju o n a r a v i m a t e r i j e uči m e h a n i s t i č k i (kinetsko-atomistički ili adinamički) materijalizam, da materiju sačinjavaju istobitni atomi, koji se razlikuju veličinom, oblikom i svojim položajem, te na taj način tvore različnost u empiričkom svijetu. Budući da se uz pretpostavku o pasivnosti atoma ne može protumačiti djelatnost materije, zato d i n a m i č k i atomizam stavlja u atome neku silu. Ali po vremenu je napušten i ovaj nazor o protežnim atomima s imanentnom silom, pa su kao sastavni princip materije ostale neprotežne

sile (čisti d i n a m i z a m). Odavle sad nije daleko do spiritualizma, koji u ovim silama gleda psihičku narav. U savremenoj znanosti smatra se pojam sile skupnom oznakom za energije, koje nam se pojavljuju kao materija. Tako dinamizam prelazi u fenomenalistički e n e r g e t i z a m. Napokon se noviji materijalizam razlikuje od starovječnog po tom, što napušta dogmatsko ili naivno shvaćanje, da u materiji spoznajemo stvar kakova je u sebi. Pod utjecajem idealističke filozofije pretvara se metafizički materijalizam u regulativni princip, da sve naše istraživanje prirode moramo tako udešavati, kao da je materija jedino njezino počelo (A. Lange).

a) U grčkoj je filozofiji znamenita pojava mehanističkog materijalizma, kako ga zastupahu Abderićani L e u k i p i D e m o k r i t (u 5. v. pr. Hr.). On je značio posredovni smjer izmedju elejske filozofije o nepromjenljivom bitku i filozofije Heraklitove o neprekidnom zbivanju. S Demokritom se u glavnom podudara i E p i k u r (341—270). Nakon Platona sustavno se je opr'o mehanističkom nazoru Aristotel. — Na osvitu novijeg vijeka stalo se uporedo s razvitkom prirodnih nauka opet širiti mehanističko shvaćanje prirode (N. Cusanus, Giordano Bruno, G. Galilei . . .—).

D e s c a r t e s uči, da protežnost tvori bit materije, a sve pojave i vlastitosti tjelesa samo su kvantitativno gibanje. Automatski mehanizam obuhvata i životno gibanje. Dakako da je Bog uzrok materije, uči još Descartes, ali kasnija teorija o nerazorivosti materije odnosno njezinoj vječnosti dovela je mehanistički princip do potpunog monističkog nazora o svijetu. Zadnji uzroci sve promjenljivosti u svijetu nijesu drugo nego uzajamna gibanja tjelesa. Potpuni mehanizam prirode uvode osobito u 19. vijeku sve prirodne znanosti. Sad se javlja materijalizam (Hobbes, d'Alembert, Lamettrie, Holbach, Vogt, Büchner . . . .), koji prirodonaučni mehanizam prenosi i ma psihičko područje.

Bez obzira na činjenicu, da se duševne pojave nikako ne mogu istumačiti mehaničkim gibanjem atoma (kao što ćemo odmah o tom govoriti), atomizam je i u tumačenju materijalnog svijeta zapleten u nerješive poteškoće. On priznaje samo atome i njihovo gibanje. Jesu li atomi protežni ili sastoje od neprotežnih sastavnih dijelova ? Ako su protežni, zašto nijesu beskonačno djelivi i zašto su vezani na odredjeni prostor ? Ako su neprotežni i nedjelivi, onda moraju biti jednostavne sile. Šta je s pojavama atrakcije i repulzije, s nepronicavošću i svim empiričkim vlastitostima materije ? Ako je sve osnovano na gibanju, kako to da se gibanje (t. j. promjena mjesta u prostoru i vremenu) dogadja upravo na ovaj stanoviti način, a ne drugi koji ? Pa je li je gibanje u biti samih atoma osnovano ili je slučajno ? Na sva ova pitanja ne može biti pravog odgovora, ako ne uzmemo da postoje neke sile ili tvorni principi. Promjene duševnog života i sav organski život očevidno nas upućuju na djelatnost raznih sila. Uopće svako gibanje znači promjenu ili zbivanje, a svako zbivanje iziskuje svoj uzrok, koji je sposoban ili koji imade adekvatni razlog, da proizvede nešto novo. Pojam uzroka involvira dakle realnu vrijednost sile. Samo gibanje ne može da bude adekvatni uzrok gibanja, jer je ono kao promjenljivo stanje i samo nekim djelovanjem proizvedeno. Sposobnost djelovanja nalazi se uvijek u nekoj stvari t. j. ona je imanentni princip, koji uzročno uvjetuje postanak nečesa. Bez sile ne dade se protumačiti ni kvalitativno odredjenje gibanja, ni trajavost, ni nepronicavost, a valjda ni protežnost tjelesa. Da su sile u svijetu različite, slijedi iz specifički različitih pojava (psihičkih i materijalnih, organskih i anorganskih). Ne smije se dakako pojam sile zamijeniti s pojmom zakona, jer dok sila znači bliži princip (uzrok) pojedinih pojava, zakon izriče jednolični način djelovanja pod istim uvjetima, t. j. zakon znači očitovanje sile. Uzmemo li pako da je zakon ona realna determinanta, na kojoj je osnovan konstantni način djelovanja, onda je zakon (kao što i sama narav) ispred sile. Tako smo došli do filozofijskog pojma o sili, kojeg zabacuju ne samo atomisti, nego (nakon Humea) i svi protivnici realne i metafizičke vrijednosti kauzalnog principa. Ali ovdje nadovezuje nauka o spoznaji.

b) Budući da se prirodne pojave ne dadu protumačiti bez sile, a opet čini se, da same sile dostaju za tumačenje prirode, došlo se do mišljenja, kojeg zastupa čisti d i n a m i z a m: Leibniz, Bošković, Ampère, Cauchy i dr. (atomistički dinamizam), pa Kant i Schelling (kontinuitetni dinamizam). Ovaj se čisti dinamizam dalje razvio u fenomenalizam i spiritualizam. Uz pretpostavku, da mi sile ne upoznajemo neposredno, nego samo po njihovim učincima i to kao oćutne sadržaje, postaje materija istovetna s oćutnim kvalitetama. S fizičkog gledišta nijesu oćuti drugo nego očitovanje sile ili radnja (energetizam), a sa spoznajnoteoretskog gledišta postaje sav materijalni svijet osjetno-opažajan (fenomenalizam i subjektivizam). Ako opet pretpostavimo, da sile realno eksistiraju, tumači dinamizam njihovu narav obično u analogiji s duševnim silama. Tako se n. pr. Leibnizovo mehaničko shvaćanje svijeta razvilo u dinamističko, a ovo opet u psihički dinamizam njegovih monada.

Dinamički monizam tvrdi, da se sve pojave osnivaju na silama. Ako su te sile realni uzroci samo materijalnih pojava (protežnosti, gibanja, nepronicavosti . . .), onda bi trebalo s njima izjednačiti i psihičke pojave, a to je potpuni materijalizam. Naprotiv uzme li se, da su prirodne sile po naravi svojoj psihičke, zapada dinamizam u spiritualistički nazor, koji smatra materijalni svijet samo prividjajem. Doduše možemo i tako pretpostaviti, da su neke sile zajednički izvor i materijalnih i duševnih pojava. Ali je neprotumačivo: kako da u anorganskom svijetu nikad ne opažamo takovih sila, koje su kadre proizvesti psihičke pojave, t. j. zašto te sile proizvode samo materijalne pojave ? Kako to da se iz anorganske tvari ne može nikako izvesti organski život — ako su jedne te iste sile osnov svih dogadjaja u svijetu ? Pa zar su napokon

zakoni anorganskog zbivanja izjednačeni logičkim, etičkim i estetskim zakonima ? Bitna razlika duševnog i materijalnog zbivanja nepreporno utvrdjuje realnu eksistenciju specifički različitih sila.

Ali upravo ovu bitnu razliku izmedju duševnih i materijalnih pojava poriče hilozoizam ili panpsihizam, koji drži da je i t. zv. anorganski svijet oživljen. Materiju oživljuju psihičke sile. Ovom učenju ima tragova već u staroj grčkoj filozofiji, a razni evolucionistički i panteistički smjerovi zastupaju ga i u novijoj filozofiji, dok se nije konačno razvilo u potpuni spiritualizam. U koliko hilozoizam usvaja monističko stajalište, ne može istumačiti svu prirodu zato, jer uz pretpostavku nesvijesnih psihičkih sila ostaje neprotumačena svijest ljudska ; a uzmu li se svijesne sile kao princip svega zbivanja u svijetu, onda je i naše jastvo ili pripadak tih sila ili je s njima istovjetno, a oboje je apsurdno, kako će se i kasnije vidjeti.

49. **Materijalna i svijesna zbiljnost.** (*Pobijanje materijalizma*). U pitanju o snošaju materijalne i psihičke zbiljnosti uče nakon La Metrie (L' homme machine 1748) i Holbacha (System de la nature 1770) u novijoj filozofiji svi materijalisti, da nema specifičke razlike izmedju organskih funkcija i onih koje sačinjavaju svijest ljudsku. Njima je duša samo kolektivno ime za razne funkcije, koje pripadaju mozgu kao centralnom živčanom sustavu. Čim se tjelesni organ raspadne, prestaju sve funkcije, a po tom i duša. Naše mišljenje i htijenje samo je rezultat tjelesne organizacije, pa je čovjek kao i svaka druga životinja, tek jedan mehanički stroj. (Vogt, Bilder aus dem Tierleben). Kao što svijest ljudska nije drugo nego vlastitost materije, tako je i cio čovjek proizvod ili suma raznih materijalnih momenata (Moleschott, Kreislauf des Lebens). Ista materijalna sila, koja djeluje u vegetativnim organima, ujedno misli u mozgu, pa su tako sve duševne funkcije produkat mozgovne naše konstrukcije (Büchner, Kraft und Stoff). Sve ove i slične variacije izriču temeljnu zasadu materijalizma, da samo jedna zbiljnost postoji, a to je priroda ili ono carstvo tvari i sile, koje istražuju prirodne znanosti. Psihologija prema tome i nije drugo nego fiziologija. Svi svijesni dogadjaji isključivo su fiziološki uvjetovani u čovječjem tijelu. Sistem svih ovih uvjeta sačinjava naše jastvo (Max Verworn, Die Frage nach den Grenzen der Erkentnis).

Osim ovog ekstremnog materijalizma, koji svijesnu zbiljnost izjednačuje s materijom ili ju smatra njezinim odredjenjem (ekvativni i atributivni materijalizam), jače se u novijoj filozofiji ističe i zastupa umjereni (kauzativni i energetički) materijalizam. Po ovom se nazoru svijesne činjenice razlikuju doduše od organskih (mozgovnih) procesa, ali nijesu drugo nego njihov učinak. Tako n. pr. kemičar i predstavnik monizma W. Ostwald (Vorlesungen über Naturphilosophie) uči, da stanovite mozgovne energije proizvode svijesne tvorine i obratno, jer svijest znači potencijalnu energiju. Ako još spomenemo djelo E.

Haeckela „Die Welträtsel" (izašlo u godini Büchnerove smrti 1899) biva razumljivo, da je materijalizam napose u prirodonaučnim krugovima postao toliko popularan. Na redu je dakle da ispitamo, da li se duševne pojave svijesti ljudske doista razlikuju ili ne od materijalnih pojava u našem iskustvu.

a) Fizika, kemija i ostale prirodne znanosti istražuju one sastavne dijelove našeg iskustva, koje upoznajemo pomoću osjetnih organa. Osim ovih fizičkih predmeta (boje, glasovi, oblici, gibanja . . .) obuhvata iskustvo i razne druge sadržaje, kao n. pr. naše misli, čuvstva, odluke itd., koje ispituje psihologija. Općenita i poznata karakteristika iskustveno-fizičkih predmeta jest u tom, što ih mogu svi ljudi opažati, te se po tom ovi predmeti i razlikuju od onih iskustvenih sadržaja, koje može samo pojedinac da sam kod sebe neposredno opaža, dok ih ostali ljudi doznavaju tek osjetnim posredovanjem. Upravo ova dvostruka opažajnost (Wahrnehmbarkeit) iskustvenih predmeta — samoindividualna i zajednička ili općenita — daje nam razlog za diferenciranje empiričkih sadržaja u fizičke odnosno duševne. Kad n. pr. psihologija promatra i same fizičke objekte (boje, glasove), ona uzima u obzir tek njihov individualni momenat t. j. naše opažanje tih predmeta. Pita se sada: zašto su neki iskustveni sadržaji samo individualno-opažajni, a drugi opet zajednički ili pristupni iskustvu odnosno opažanju svih ljudi?

Dvostruka opažajnost iskustvenih sadržaja znači svakako, da su ovi sadržaji u različnom snošaju sa samim činom ili stanjem iskustvenog opažanja. U čemu je različnost tih snošaja ? Naše iskustvo kao subjektivno stanje opažanja jest dakako individualno. jer se nalazi u pojedinom opažajnom subjektu. Predmeti ovog iskustvenog opažanja djelomično su, rekosmo, individualni, a djelomice zajednički. U prvom slučaju prelazi individualnost subjektivne činidbe opažanja i na same objekte, a u potonjem je slučaju naše opažanje individualno, dok opaženi predmeti nijesu. To znači, da su iskustveni sadržaji u prvom slučaju imanentni individualnom opažanju. a u potonjem su transeuntni ili transcendentni t. j. njima odgovatra realna zbiljnost izvan činidbe opažanja (jer inače ne bi mogli da budu istovetni predmet mnogostrukog opažanja svih ljudi). Prema tome možemo reći, da se duševne pojave diferenciraju od fizičkih u toliko, što se kao sadržaj iskustva nalaze u samom činu iskustvenog opažanja.

Za čovjeka koji imade neposredno opažanje životnih svojih dogadjaja, kažemo da se nalazi u svijesnom stanju. Izraz „svijest" znači u prvom redu onu činidbu, na kojoj se osniva svako iskustvo, a to je neko neposredno znanje ili opažanje (Die Bewusstheit). U tom smislu kažemo, da smo si svijesni naših misli, želja, odluka . . . , jer su nam svi ovi dogadjaji tako nazočni, da ih neposredno znademo. Osim toga se može izraz svijest upotrebiti još i u tom smislu, da označi jedinstvenu cjelinu svih sadržaja, koji su nazočni individualnom opažanju.

Zato kažemo, da je nešto u svijesti sadržano ili da je sastavni dio svijesti naše. Prema gore navedenom pojmu duševne zbiljnosti mogli bismo i za svijest (u objektivnom smislu) reći, da znači c j e l o t u o n i h s a d r ž a j a, k o j i s a č i n j a v a j u i n d i v i d u a l n o i s k u s t v o. I sada tek nakon ovih pojmovnih objašnjenja možemo pristupiti pitanju o karakterističnoj razlici materijalne i svijesne zbiljnosti.

b) Pišući ove retke spominjem se jednog čovjeka, koji je umr'o, i ja ga gledam kako je osim organskog djelovanja definitivno obustavljeno i svijesno njegovo djelovanje. Pak se pitam: je li sve ovo svijesno dogadjanje, što ga je taj čovjek proživio, sasvim identično s mozgovnim gibanjem. t. j. zar sve to svijesno djelovanje nije drugo nego g i b a n j e m o z g o v n e m a s e? Šta je sve taj čovjek svijesno proživio? On se nadao i razočarao, težio i zazirao, radovao i tugovao, smišljao i odlučivao itd. Sve su to dakle posve različna djelovanja. Ako su istovetna s gibanjem mase, onda je očito da sva ta r a z l i č i t a svijesna djelovanja rezultiraju iz r a z l i č i t i h r a e l n i h o d n o š a j a i z m e d j u d i j e l o v a m a s e. To će reći: realni nosioci tih odnošaja i tvorni činbenici njihovog gibanja nijesu drugo nego dijelovi mase. Atqui, kod svijesnog djelovanja tome nije i ne može biti tako; i to zato, jer

α) dok različito gibanje mozgovne mase iziskuje više raznih dijelova mase kao nosioce i tvorne činbenike gibanja — svijesno djelovanje nosi i proizvodi j e d i n s t v e n i s u b j e k a t, jastvo, koje sva svoja djelovanja trajno opaža;

β) masi pripada bitno svojstvo protege, a nosioc svijesnog zbivanja jest n e p r o t e ž a n;

γ) radi protežnosti mase nastaje njezino gibanje samo doticajem masinih dijelova, pa se po tom i gibanje razvija u nekom prostoru, te je transientno, a svijesno djelovanje n i j e p r o s t o r n o, već ostaje u opažajnom subjektu t. j. ono j e i m a n e n t n o;

δ) k v a l i t a t i v n i svijesni sadržaji (n. pr. boje, glasovi . . .) razlikuju se od materijalnih svojstava, koja tim sadržajima odgovaraju, pa je i to dokaz, da nemaju s njima zajednički supstrat. To vrijedi i za one pomisli, koje izriču protežne pojave, i za koje bi se prema tome činilo, da inheriraju materiji; jer ove pomisli ne mogu izvesti nikojeg fizičkog djelovanja kao materijalni predmeti.

Materijalizam bi doduše mogao odvratiti , da se protega i prostornost uopće ne traži kao bitno odredjenje materije. Ali bez obzira na pitanje o bitnim svojstvima materije, ne mogu (iz spoznajno-teoretskih razloga) svijesni sadržaji da pripadaju materiji. jer nijedan takav sadržaj n e m a r e a l n e z b i l j n o s t i. Materijalizam je naime održiv samo na stanovištu realističkom, jer s idealističkog gledišta, koje svu zbiljnost prenosi u našu svijest, postaje eo ipso sva materija sastavnim dijelom naše svijesti. Apsurdnost ove konzekvencije proizlazi pak otuda, što materija sa svojim gibanjem (n. pr. putanje nebeskih tjelesa, sve

gibanje u organskom svijetu itd.) postoji bez obzira, da li mi sve to opažamo ili ne. Pa ne samo da postoji materija i bez našeg svijesnog opažanja, već i onda kad ju opažamo, nipošto nije naše opažanje istovetno s realnom materijom. Našem su opažanju čestokrat nazočne pojave, koje nikako ne odgovaraju realnim predmetima u prirodi. Dok ovi predmeti imadu svoje izvjesno gibanje, veličinu . . . , naše opažanje može da posve divergira prema ovom realnom stanju. Kad bi opažene pojave značile realnu materiju, onda bi protuslovan i nemoguć bio fakat, da se opažene pojave i realnost razilaze. Realni predmeti mogu djelovati i na druge utjecati, dok sama pomisao osjetnog predmeta toga ne može — a morala bi upravo tako, kao i recimo mozak, kojeg možemo vidjeti i koji se u prostoru nalazi. Potpuna je dakle neistina, da je pomisao crvene boje istovetna s fiziološkim njezinim uvjetima, jer ti su uvjeti mnogostruko različni svijesno neopaženi, dočim je sama pomisao zasebno svijesno stanje. Ako bi se još i dalo reći, da je takova pomisao nužni produkat fizioloških uvjeta, ali nipošto nije s njima identična. Svijesna se dakle zbiljnost razlikuje od materijalne po tom, što ova potonja svijest našu transcendira, t. j. što je realna. Pa i onaj materijalist, koji bi držao, da je materija jedan dio svijesne zbiljnosti, morao bi još uvijek da dokaže, kako je sva naša svijesna zbiljnost istovetna s opaženom materijom ili da se iz nje izvodi, što je za psihološki upućenog čovjeka stvar nemogućnosti.

c) Nakon što sad znademo, da svijesno djelovanje nije isto što i gibanje mozgovne materije, moglo bi se još ipak činiti, da je svijesno zbivanje p r o d u k a t masinog gibanja t. j. da je masino gibanje jedini tvorni činbenik svijesnih dogadjaja, koji su od samog masinog gibanja specifički različni. Je li tome uistinu tako? Primjenimo naše razloge iznesene proti ekstremnom materijalizmu ovamo na ovu hipotezu kauzativnog materijalizma. Ako su svijesni dogadjaji specifično različni od masinog gibanja, onda nijesu i ne mogu da budu njihov produkat, jer

α) i ovaj p r o d u k a t m o r a d a i m a s v o g n o s i o c a kao i gibanje mase, a taj realni nosioc, jastvo, nije sastavljena masa; osim toga bi u tom slučaju bilo jastvo sasvim trpno, dočim znademo, da je ono tvorni činbenik;

β) gibanje protežne mase ne može proizvesti sebi protuslovni, n e p r o t e ž n i produkat u subjektu koji je neprotežan, pa usljed toga ne može masino gibanje imati doticaja s tim objektom;

γ) prostorno gibanje mase ne može proizvesti sasvim n e p r o s t o r n o djelovanje;

δ) još ćemo kasnije vidjeti da je upravo svijesno djelovanje kadro uplivati na gibanje mase, i po tom ne može da bude produkat njezinog gibanja.

Neodrživost ekstremnog materijalizma ponukala je moderne materijaliste, da većinom zastupaju kauzativni materijalizam, po kojem su

svijesni sadržaji doduše različni od fizioloških procesa, ali su isključivo njihov učinak. Za ovu svoju tezu morao bi materijalizam i s k u s t v e n i m putem dokazati, da je sva psihička zbiljnost j e d i n o uvjetovana u zbivanju mozgovnog sustava, a da je isključen svaki drugi uvjet. Ali pri tome se upušta s vida mogućnost, da su opaženi uvjeti u svezi s nekim drugim po nama neopaženim uvjetima, koji zajedno s onim prvim sačinjavaju potpuni činbenik onog učinka, koji otuda proizlazi. Treba dakle da najprije ispitamo samu narav psihičke zbiljnosti, i onda tek zaključimo da li dostaju fiziološki uvjeti. Ali psiholbgija nas uči (kako ćemo kasnije vidjeti), da imade svijesnih dogadjaja (misaonih i voljnih), koji ne samo da ne izviru iz materijalnog zbivanja, nego upravo regulatorno utječu na to zbivanje, pak bi se prema tome morao materijalistički nazor restringirati samo na niže svijesne tvorine (oćute i pomisli). Materijaliste (Ostwald) zamišljaju si ovu kauzalnu uzajmicu tako, da mozgovne energije utječu na svijesnu potencijalnu energiju i obratno. Poradi nematerijalnosti svijesnih tvorina morali bismo u slučaju ove kauzalnosti pretpostaviti izuzetak od pravila, da sve energije proizvode stanovito gibanje u dielovima mase. Jer očito je da svijesni dogadjaji ne sastoje u dodirnom gibanju mase, dok su nasuprot mozgovni energetski dogadjaji u svezi s masom, koja ih obuhvata i koja nužno djeluje pod utjecajem aktualne energije. Sad bi ovdje trebao materijalizam da dokaže jednu prirodoznanstvenu nemogućnost, naime da mozgovna energija ne proizvodi gibanje u materiji, na koju ta energija nužno djeluje, već da proizvodi svijesne dogadjaje, koji se ne mogu gibati privlačenjem ili odbijanjem. Isto je tako nemoguće da svijesna energija proizvede mozgovne procese, jer ona ne može da s mozgovnom masom dodje u doticaj protežnosti i gibanja. Kako je dakle moguće na ovom materijalističkom stanovištu o izmjeni sasvim suprotnih energija da se održi prirodonaučni princip cjelovite nepromjenljivosti aktualnih i potencijalnih energija? Ne smije se kod toga zaboraviti, da je svijesna zbiljnost sasvim druga nego realna zbiljnost organskog zbivanja, pa bi nam morao kauzativni materijalist protumačiti, kako i zašto fizičko-kemički procesi u mozgu ne proizvode sebi jednake procese, već takove, koji su sasvim druge naravi. I napokon još nešto.

Svijesni dogadjaji očevidno ne nastaju iz ništa, pa je i s prirodonaučnog gledišta svako dogadjanje samo promjena u nekom postojećem nosiocu te promjene. Kauzativni materijalizam ne može reći da svijesna stanja pripadaju mozgu, jer priznaje bitnu razliku izmedju svijesnoga i materijalnog bitka. Jednako je protuslovno pomišljati, da se mozgovni dogadjaji sami za sebe prometnu u svijesne dogadjaje, jer to onda više nije promjena, koja zahtijeva svoj supstrat. A jer u iskustvu ne nalazimo nikojeg supstrata za svijesne dogadjaje, valja zaključiti, da svijesna zbiljnost pripada neopaženom jednom nosiocu, kojeg zovemo jastvo ili duša. Ali o tom će biti govora dalje.

d) Pretpostavke materijalizma jesu logički i spoznajno-teoretski neispravne. Otuda što je mozak j e d a n uvjet za svijesno zbivanje, izvodi materijalizam, da je on jedini i potpuni uvjet, a takova se logička pogreška u argumentaciji zove fallacia accidentis. Da se upoznaju svi uvjeti za svijesne dogadjaje, treba najprije ispitati samu narav tih dogadjaja, a time se očito ne bave prirodne nauke. Zato bi prirodonaučenjaci trebali iznajprije da sustavno prouče psihologiju, a onda tek imadu pravo znanstveno govoriti o samom problemu materijalne i svijesne zbiljnosti. — Nadalje se materijalizam oslanja na p o z i t i v i s t i č k e premise, koje glase: što nam nije u iskustvu dato, ne postoji; a postoji ono što je iskustveno. O duši pak nemamo iskustvene spoznaje, već samo o tijelu — dakle. U ovom je silogizmu prvi dio gornjaka neistinit, jer mi zaključujemo na opstojnost mnogih stvari, kojih ne nalazimo u iskustvu. Inače bismo morali reći, da u drugih ljudi ne postoji svijesni život, jer o njemu nemamo neposrednog iskustva. Drugi dio gornjaka nije precizno izrečen, jer ne eksistira sve ono što se dade iskustveno opažati (kao n. pr. puke umislice). Ako materijalizam drži, da sve ono eksistira što mi našim osjetilima neposredno opažamo, onda je na stanovištu naivnog realizma, koji u filozofijskoj znanosti više nema svojih zastupnika. Predmeti koje osjetilima opažamo, nijesu o našoj opažajnoj svijesti neovisni, kako se nekritički misli, već je sve ono što opažamo, naša svijesna zbiljnost. Dakako da eksistira ono što je u iskustvenom opažanju, ali time još nije rečeno kako eksistira. Prema tome su i materijalističke premise logički neodržive.

§ 17. Spiritualistički monizam.

50. **Nauka.** Protivno stajalište materijalizmu zauzima spiritualizam. Po ovom je nazoru sva realna zbiljnost empiričkog svijeta duševne naravi. Materijalistički i spiritualistički monizam jednako negiraju kvalitativnu razliku izmedju materijalnog i psihičkog bitka, ali dok materijalizam svu psihičnost svodi na materiju kao njezino svojstvo ili njezino djelovanje, spiritualizam naprotiv smatra materijalne pojave samo izrazom duševne supstancije. U odredjivanju ove duševnosti ili u tumačenju njezine naravi razilaze se spiritualistički nazori: jedni zastupaju a t o m i s t i č k i spiritualizam, koji drži da sav svijet sastoji od mnoštva duševnih jedinica (Leibnizovi atomi, Herbartovi reali), dok p a n t e i s t i č k i spiritualisti gledaju u empiričkoj zbiljnosti apsolutni bitak jedne, božje supstancije. Prema tomu se atomistički spiritualizam razlikuje od panteističkog i po tom, što nije nespojiv s teističkim ili dualističkim nazorom o svezi empiričkog svijeta s Bogom. Ali nikoje razlike nema u zajedničkoj im tvrdnji, da je sva realnost po svojoj naravi samo psihička.

Već je Platon proti Demokritovom materijalizmu isticao, da je tvarna zbiljnost samo prividna, a pravi bitak imadu vječne i nepromjenljive „ideje", koje svršavaju u najvišoj ideji dobrote. U Platonovoj nauci o duševnom bitku ideja nije još izrazito proveden metafizički spiritualizam; njegov klasični predstavnik je tek Leibniz (isp. Monadologie i Principes de la nature et de la grâce). Proti Descartesu uči Leibniz, da bit tjelesnih supstancija ne sačinjava protežnost, nego sila. Svaka supstancija znači jednu silu, koja je nedjeliva ili jednostavna. Sav svijet sastoji dakle od jednostavnih supstancija ili monada. Ove supstancije imadu nematerijalnu narav s imanentnim djelovanjem (mišljenjem i htijenjem), tako da su anorganska tjelesa na najnižem stepenu monadske djelatnosti, a dalnje usavršivanje dopire do božje monade. Samotvornost monada razlogom je da one ne mogu u sebe primati izvanjsko utjecanje, pa zato se pojavni sklad uzamjeničnog djelovanja osniva na predhodnom uredjenju (prestabiliranoj harmoniji). — Spiritualistička je i Herbartova metafizika. Njezina je zadaća, da protumači općenite pojmove kako će bez protuslovija odgovarati empiričkoj zbiljnosti. Pojam bitka izriče apsolutnu poziciju, koja isključuje svaku relaciju i negaciju. Kvalitativna raznoličnost u empiričkom svijetu znači relativna odredjenja na stvarima, pa zato je protuslovno pomišljati, da jedan stvarni bitak imade razne kvalitete. To će reći, empirička raznoličnost osniva se na apsolutno jednostavnim bićima ili „realima". Njihov medjusobni snošaj sastoji u samoodržanju. Budući pako da svijesni život kod čovjeka nije drugo nego pomišljanje, zato se analogno i kod tjelesnih reala može samoodržanje uzeti kao pomišljanje. Svi su reali vječni, a njihova je svrsishodnost učinak božje inteligencije. Herbatrov atomistički spiritualizam uključuje dakle teističko shvaćanje, kao što Platonov i Leibnizov spiritualizam. Sva se tri sistema dodiruju svojim nazorom o stepeničnom usavršivanju jednostavnih bića do najvišeg, božjeg bića. Sva ova jednostavna bića imadu pomišljajnu sposobnost i sačinjavaju sav empirički svijet (osim što su Platonove „ideje" empiriju transcendentne). Jednako zabacuju Herbart i Leibniz uzajmično djelovanje spiritualnih bića, a Herbart povrh toga zabacuje i njihovu samotvornost. Leibniz polazi s metafizičke postavke o naravi tjelesnih supstancija, a Herbart otkriva svoje reale logičkom analizom pojma o bitku. Ovdje nadovezuje i spiritualistička metafizika Lotzeova. Po njegovoj definiciji znači bitak trpno-tvorne relacije, koje opet možemo pomišljati samo ako pretpostavimo sveobuhvatno jedinstvo. Po tom su sve stvari modifikacije apsolutnog bića. Kao zasebne jedinice dadu se pomišljati sve stvari samo u analogiji s našom svijesti. — Usvajajući Kantovu razliku izmedju pojavnosti i stvari o sebi (Das Ding an sich) uči Schopenhauer, da spoznajni subjekat neposredno upoznaje svoju volju kao stvar o sebi. Prema tome su sve pojave, u kojima se odrazuju prirodne sile, istovetne s voljom. — Slično gledište o voljinom jedinstvu bitka zastupa i Wundt. — Na idealističkoj pretpostavci o jednakosti bitka s pomišljanjem izveo je Berkeley svoj imaterijalizam ili psihizam, po kojem su pomišljajne supstancije jedina realnost.

Ovim izrazito spiritualističkim sistemima približuju se u historiji filozofije i razni drugi nazori, tako već Plotinov spiritualistički emanatizam, kojemu se opet priključuju Gnostici, Dionizije Areopagita, Skot Eriugena i dr. U svezi s novoplatonizmom nastojao je Giordano Bruno spojiti prirodne nauke i teosofiju. On se može smatrati pretečom Leibnizove monadologije, kao što Chr. Wolff njezinim sistematičarem i popularizatorom. Njemački spiritualisti (Beneke, J. H. Fichte, Ulrici, E. v. Hartmann, Busse, Paulsen, Eisler...) mogu se većim dijelom smatrati zastupnicima transcendentnog monizma, koji razlikuje psihofizičku pojavnost, ali ju svodi na zajedničku stvar o sebi. U Franceskoj zastupaju spiritualizam u raznim smjerovima (supstancijalni, aktualitetni, evolucionistički...) Bordas-Demoulin, F. Ravaisson-Mollieu, zatim A. Fouillée, Renouvier i Lachelier. U Engleskoj su poznati spiritualisti Th. Green, E. Caird, J. Ward, Bradley i dr.

51. **Kritika.** U koliko spiritualistički monizam drži da je samo jedna duhovna i apsolutna realnost u čitavoj empiričkoj zbiljnosti, zastupa eo ipso panteizam; o tom ovdje ne govorimo. Sad nas ne interesira razlika izmedju atomističkog (odnosno teističkog) i panteističkog spiritualizma, već samo zajednička teza, koja negira materijalnu realnost.

Spiritualizam se upire na postavku, da psihičku zbiljnost neposredno i evidentno upoznajemo, jer je ovdje spoznajni subjekat i spoznatljivi objekat istovetan. Ali ovaj spiritualistički argumenat nije bez prigovora. Činjenica je da usebnim opažanjem neposredno znademo za eksistenciju svijesnih doživljaja, pa je samo pitanje: da li je jastvena (duševna) realnost istovetna s ovim doživljajima ili nije? Da ima odgovor biti negativan, vidjeti će se u pozitivnom izlaganju o naravi ljudske duše (proti Wundtovoj teoriji aktualiteta). Ako je dakle duša supstancijalni princip usvjesnog zbivanja, onda njezina realnost nije neposredno opažena, nego je umovanjem izvedena. To najbolje dokazuju toliko oprečni filozofijski nazori o duši. Povrh toga nije psihologija ni u istraživanju svijesnih doživljaja ograničena na neposredno opažanje, jer je ono individualno i momentano; a mučno napredovanje u eksperimentalnoj psihologiji opet dokazuje nedostatnost neposrednog opažanja. Iz rečenog takodjer proizlazi, da se psihička realnost ne može identificirati s voljom (Schopenhauer, Wundt), jer su psihička zbivanja specifički različna, a po tom i duša kao supstancijalni njihov princip ne može imati narav samo voljnog zbivanja. Napokon ako i jest jastvo kao subjekat i objekat spoznavanja istovetan, ne slijedi otuda (uz pretpostavku realne supstancijalnosti jastva), da je spoznaji bliži nego i materijalna realnost.

Drugi spiritualistički argumenat (Leibnizov) poziva se na to, da je tjelesna protežnost beskonačno djeliva, pa zato zadnji, jednostavni elementi realnog bitka mogu da budu samo neprotežni, reći će nematerijalni ili duhovni. Ali iz prostorne djelivosti nipošto ne slijedi, da sadržaj prostora t. j. materijalni atomi ne bi mogli da budu ipak jednostavni.

Napokon drži spiritualizam, da je materija samo kompleks sila, a mi znademo iz iskustva samo za psihičku aktivnu potenciju ili volju. Ali pošto je materijalno zbivanje istovetno s mehaničkim gibanjem, a psihičko nije, zato i sile kao uzroci zbivanja nijesu istovjetne.

§ 18. Transcendentni monizam.

52. **Racionalistički monizam.** Prema do sada izloženim monističkim nazorima imao bi da bude pravi bitak isključivo materijalan odnosno spiritualan. On nije ni jedno ni drugo — kaže transcendentni monizam; jer tvarne i duhovne pojave (fenomena) ne znače pravi bitak, koji je s onu stranu pojavnog svijeta. Materijalnost i spiritualnost samo su modifikacije ili atributi jedne nepojavne (noumenalne) supstancije, koja transcendira materijalno-psihičku pojavu. U pitanju o naravi pravog, transcendentnog bitka razilaze se monisti: jedni uče da možemo noumenon upoznati, i to racionalnim umovanjem, ili induktivno-empiričkim putem; drugi drže, da je noumenalni bitak nespoznatljiv. Prvi smjer možemo nazvati p o z i t i v n i, a drugi a g n o s t i č k i. Transcendentno-pozitivni monizam razlikuje se od materijalizma i spiritualizma po tom, što ova potonja dva nazora uzimaju pojavni bitak kao realan i po naravi svojoj pristupačan našoj spoznaji, dok transcendentno-pozitivni monizam nastoji upoznati narav nepojavnog bitka. Agnostički monizam priznaje takav bitak, a poriče mogućnost naše spoznaje izvan pojavnosti. Osim svih ovih objektivnih ili metafizičkih smjerova, zastupa subjektivni ili spoznajno-teoretski monizam stanovište, da transcendentni bitak uopće ne postoji.

Transcendentno-pozitivni monizam, koji nastoji upoznati transcendentni bitak čistim umovanjem, pojavljuje se već kod E l e j a c a. Identificirajući pojam bitka i mišljenja, uče Elejci (Ksenofan, Parmenid, Zeno) da je bitak jednolik, vječan i nepromjenljiv. Nebitak znači ništa, pa zato nema prelaza od nebitka na bitak t. j. nema zbivanja i po tom je sve pojavno zbivanje i mnoštvo samo prividjaj. — Slično uči i S k o t u s E r i u g e n a, da je najviši (božji) bitak u svim pojedinim bićima diferenciran, kao što je i pojam bića transcendentalan.

U novovječnoj filozofiji utrla je put transcendentnom monizmu Descartesova definicija supstancije. Ako supstancija znači takav bitak, koji je posve neovisan, onda je samo Bog supstancijalno biće. Prema tome, izvodi konsekventno S p i n o z a, pojavni svijet (natura naturata) nije drugo nego očitovanje božje supstancije (natura naturans). Osim drugih savršenosti pripadaju Bogu kao njegovi atributi protežnost i mišljenje.

Kantovo razlikovanje fenomenalnog i noumenalnog svijeta služilo je podlogom njemačkom monizmu, koji u apsolutnom jastvu gleda imanentni izvor svega bitka. Tako se kod J. G. F i c h t e a vraća elejski princip identifikacije subjekta s objektom. Slične apriorno-racionalne konstrukcije nalazimo kod S c h e l l i n g a i H e g e l a.

Jednotu realnog bitka izvodi racionalizam u prvom redu na temelju prirodne težnje ljudskog duha za jedinstvenom spoznajom. Ali kao god što je činjenica, da misaona sinteza ima tendenciju okupiti pojedinačna spoznajna područja u sustavnu cjelinu, koja obuhvata sav bitak, ipak ne slijedi otuda realna jednota bitka. Takav je izvod dopustiv jedino uz pretpostavku, da je sav bitak istovjetan s mišljenjem. I doista je to osnovna pretpostavka racionalističkog monizma. Naše mišljenje svu pojedinačnu i raznoličnu zbiljnost obuhvata jednim pojmom bića kao takovog, pa zato je — uz navedenu predpostavku — i sva zbiljnost u svom principu jedinstvena. Ali neispravnost same pretpostavke proizlazi otuda, što je apstraktni pojam bića sadržajno najjednostavniji, tako da determinacijom upoznajemo pojedinačna zbiljska bića, dok jedan realni bitak mora sadržavati sve savršenosti, koje se djelomično u empiriji nalaze i kojima se taj bitak u empiričkom svijetu manifestira. Pojmom bića (bitka) svršava misaoni (apstraktni) proces, tako da se taj pojam osniva na pojedinačnoj zbiljnosti, dok se obratno u realnom redu osniva pojedinačnost na bitku kao takovom. Osim toga mi upoznajemo učinke ispred uzroka, a i svrhu prije sredstava, dok je protivno u realnoj zbilji. Uopće čitavi proces mišljenja pokazuje razliku prema realnom svijetu, jer naša spoznaja otpočima opažanjem pojedinačnosti, te se nastavlja u traženju objektivnih momenata, koji ne uključuju pojedinačnih odredjenja, dok realni bitak nikad nije bez tih odredjenja. I diferenciranje istine od neistine dokazuje, da se spoznaja osniva na bitku i po tom da nije sav bitak iscrpen u samom spoznavanju. Nipošto dakle nije realni bitak rezultat logičkih dedukcija iz jedinstvenosti duha našega. Što više, niti se sva spoznaja naša ne može deduktivno konstruirati iz jednog principa, jer ako je takav princip sasvim jednostavan, ne da se otuda ništa izvesti, a sastavljeni princip nije prvotan. Pošto se za dedukciju iziskuju barem dva prethodna spoznajna člana (premise), zato ne možemo deduktivnu misaonu operaciju svesti samo na jedan princip. Pa kao što nije moguće takovo deduktivno spoznanje iz jednog principa, tako je ono i u protimbi sa zbiljskom naravi našeg spoznanja, koje otpočima s empirijom, a nije u svih ljudi jednako prirodjeno. Ne može se dakle mišljenje identificirati s realnim bitkom.

Racionalizam dokazuje jedinstvo bitka i na osnovu pojma supstancije. Ako supstancija znači bitak koji je sasvim neovisan, onda da-

kako sav empirički bitak nije supstancijalan, nego pripada kao modifikacija ili atribut nekom neempiričkom biću. Ali pojam supstancije t. j. takovog bića, koje je subjekat pripadnih odredjenja, a samo je tako savršeno da ne inherira drugom subjektu — taj pojam ne sadržaje nikoje kauzalne relacije. Da ovisnost učinka o uzroku nije uključena u relaciji akcidenta i supstancije slijedi otuda, što imade takovih supstancija, koje su svoje akcidente primile izvanjskim uzročnim djelovanjem; a i ona supstancija, koja je imanentni uzrok svojih akcidenata, nije posve neovisni ili potpuno adekvatni njihov uzrok. Dakle se monizam osniva i na krivom poimanju supstancije.

53. **Empiristički i evolucionistički monizam.** *a*) Racionalizam je svojim aprioristićkim konstruiranjem svijeta doskora izazvao reakciju. Fechner, pa E. V. Hartmann i osobito Wundt predstavnici su novog duha, koji induktivnim putem, na osnovu prirodnih nauka, nastoji izgraditi metafiziku. U ovom pravcu nastavljaju Heymans (u Njemačkoj), Ravaisson, Taine, Renouvier, Fouillée (u Francuskoj), Spencer, Hodgson i dr. (u Engleskoj). Sve prirodne sile, materijalne i duševne, osnivaju se na nekim zakonima, a ovi se opet svode na jedan najviši zakon, koji obuhvata sav bitak. Sve filozofijske probleme možemo dakle rješavati samo putem iskustvenog opažanja, jer se i duh ljudski sa svim svojim vrednotama osniva na prirodnim zakonima (naturalizam) — Ovaj naturalistički nazor ne uzima obzira na činjenicu, da prirodne nauke već predpostavljaju neke misaone zakone i metode, koje prema tome tvore predmet posebne, o prirodnim naukama odijeljene (filozofijske) znanosti; pa se zato duh ljudski ne može smatrati rezultatom isključivo fizičkog ili biološkog zbivanja. Osim toga je „induktivna metafizika" contractictio in adjecto, ako ne uzmemo indukciju u savezu s misaonim načelima (n. pr. načelom uzročnosti), koja imadu ne-empiričku (metafizičku) vrijednost.

b) Prirodonaučni monizam očituje se u historiji filozofije redovno kao e v o l u c i o n i z a m, koji uči, da se sav svijet razvija iz jednog prabitka, koji je vječan i sam o sebi nuždan i apsolutan. Osim indijske filozofije prvi je H e r a k l i t istakao misao vječnog zbivanja u svemu, a tu misao usvojiše i S t o i c i. Emanatistički monizam učio je P l o t i n i novoplatonska škola. A slično u srednjem vijeku uče N. C u s a n u s i G i o r d a n o B r u n o. U prošlom stoljeću nakon Lamarcka, Geoffroy Saint-Hilairea, Erazma, Darwina, A. R. Wallace-a dozrela je ideja evolucionizma, te ju je na empiričkoj osnovi opsežno proveo C h a r l e s D a r w i n. Zapravo nije Darwin išao za tim, da princip evolucije uzme kao apsolutnu osnovku svijeta, nego je sadašnju organsku raznovrsnost nastojao svesti na početne tipove. Time nije zahvatio u pitanje prvom postanku života, a zabacio je samorodstvo usvajajući teistički nazor o stvorenju svijeta i njegovih zakona. Evolucijom prvih organskih oblika nastale su današnje vrste i to utjecanjem izvanjsih faktora. Filozofijski je ovaj evolucionizam proveo i dosljedno primjenio na čovjeka H. S p e n c e r.

Teza evolucionističkog monizma glasi: Sav svijet nastaje r a z v o j e m jednog a p s o l u t n o g bića, t. j. takovog bića, koje je posve neovisno i po tom samo o sebi ili nužno bivstvuje. Ako je svijet iste naravi s apsolutnim bićem, trebalo bi reći, da je materija apsolutna i po tom neproizvedena ili vječna; a osim toga da se je organska materija razvila iz anorganske. O problemu postanka materije i života biti će govora kasnije. Isto tako bi otuda slijedilo, da se je i psihički život razvio iz materije, kao što uči materijalizam; ili bi trebalo pretpostaviti, da je materijalna supstancija snabdjevena psihičkim silama po hilozoističkom shvatanju. Da se ovim materijalističkim nemogućnostima izbjegne, uzima evolucionistički monizam, da ovaj pojavni svijet nije iste naravi s apsolutnim bićem, kojemu je narav samo u toliko nama poznata, što joj moramo primijeniti princip razvoja (evolucije). Pita se dakle: je li je moguće zamisliti apsolutno biće s vječnim razvojem, tako da razvoj spada na samu bit apsolutnog bića?

Razvoj znači prelaz iz jednog stanja savršenosti u drugo, tako da je kod svakog razvoja neki supstrat, koji se razvija, cilj razvoja i prelazni stepen od polaznog stanja prema cilju. Iskustvo nas uči, da ljudski rod i život na zemlji i naš kozmički sustav imade početak svog razvoja, a nije od vijeka, pa se po tom već iz iskustva dade izvoditi, da svijet uopće nije vječan. Ali ovaj izvod dobiva potpunu logičku vrijednost, ako uzmemo u obzir, da bi uz pretpostavku vječnog razvoja morao ovaj svijet već doseći vrhunac savršenstva. A kad ovo usavršivanje ne bi nikad imalo konca t. j. kad nikad ne bi razvoj došao do svog cilja, značilo bi da apsolutno biće nije neograničene savršenosti t. j. da nije apsolutno. Jer mi ne možemo reći, da cilj razvoja kod apsolutnog bića nije drugo nego sam razvoj bez odredjenog stepena savršenosti, pošto bi u tom slučaju bilo apsolutno biće bezsvijesno, a u tom slučaju opet ne bi bio adekvatni razlog svijesnog zbivanja u svijetu. Ne može se ni to reći, da je takav cilj u postizanju djelomičnih savršenosti, jer svaka ograničenost znači ovisnost ili neapsolutnost. Treba naime trajno zadržati na umu monistički princip, da je svijet sa svojim usavršavanjem istovetan s apsolutnim bićem. Prema tome je dakle pojam vječnog usavršivanja nespojiv s apsolutnim bićem, pa zato ne može takovo usavršivanje spadati na bit apsolutnog bića. — Nadalje pitamo: gdje je razlog za svaki novi stupanj savršenosti? Izvan bića koje se usavršuje očito nije, jer bismo time napustili monističko stanovište. Dakle bi trebalo reći, da apsolutno biće samo o sebi imade adekvatnu silu za prelaz od nesavršenog stadija do neke savršenosti. To će reći, apsolutno biće kao uzrok stanovite neke savršenosti mora već u sebi sadržavati dotičnu savršenost u jednakom ili višem stepenu — a onda uopće nema pravog usavršivanja t. j. prelaza od nesavršenosti na savršenost. Gledamo li dakle na uzrok

usavršivanja, opet je ono nespojivo s apsolutnim bićem. Otuda slijedi, da uzrok razvoja može da bude samo izvan onog bića, koje se razvija, odnosno da se princip evolucije ne može primijeniti apsolutnom biću.

c) Da evolucionizam na očigled ovih poteškoća izdrži svoju poziciju, uči da se bit svijeta ne osniva na jednom supstancijalnom biću, koje je apsolutno, nego da sav svijet i nije drugo nego samo beskonačni niz zbivanja. Tako supstancijalni evolucionizam dobiva oblik aktualitetnog evolucionizma. Već je Locke zabacio spoznatljivost tjelesa i duševne supstancije. Berkeley ide dalje, te uopće ne priznaje eksistencije tjelesnih supstancija već samo duševnih; dok napokon Hume odstranjuje i duševnu supstanciju. Budući da nam je samo ono poznato što neposredno u iskustvu nalazimo, zato niti pojam supstancije imade realnu vrijednost, a niti pojam uzroka, koji bi nam dopustio da od poznatih učinaka zaključujemo na nepoznate uzroke. Ove su pretpostavke omogućile razvitak najnovije filozofije (E. Mach, Avenarius, Heymans, Paulsen, Wundt, Jerusalem, Höffling, Ebbinghaus...), kojoj je sva zbiljnost svijeta ograničena na iskustveno zbivanje. Tako zvani izvanjski svijet nije drugo nego materijalno gibanje, a psihičko zbivanje znači samo kombinovanje ćutilnih data. Mjesto tjelesnog i duševnog supstancijalnog bitka treba uzeti dva niza neprekidnog aktualizovanja, tako da jedinstvena cjelina svega dobiva značenje apsolutnog (božjeg) zbivanja. Možda je i materijalno zbivanje zapravo jednako psihičkom, a samo se nama pojavljuje u prostornim snošajima, kako idealizam uči, ali ono svakako bez supstancijalnog bitka ulazi u cjelinu sveukupnog zbivanja u svijetu.

Pitanje održivosti aktualitetnog monizma uopće ovisi u prvom redu o ispravnosti noetičkih supozicija. Ako pojam supstancije i princip kauzalnosti imade objektivnu i neempiričku vrijednost, onda nam je moguće upoznati eksistenciju i narav duševnog i tjelesnog bitka. Napose što se tiče duševnog (jastvenog) bitka, dokazati ćemo podalje, da je on doista u snošaju supstancije i uzroka prema usvjesnom zbivanju.

54. **Psihofizički monizam.** Dojakošnji monistički sistemi imadu zajedničku karakteristiku, da psihičku i materijalnu sferu identificiraju ili jednu na drugu reduciraju. Ali naučno istraživanje i iskustveno opažanje dokazuje heterogenost obih područja, tako da se barem u empiričkom svijetu mora priznati oprečna narav psihičkog i materijalnog zbivanja. Uza to nije isključena mogućnost, da se obe strane sastaju u noumenalnom bitku. Po specifičkom razlikovanju psiho-fizičke zbiljnosti dobiva ovaj filozofijski nazor ime psihofizičkog monizma. Podjedno se on naziva i teorija identiteta, u koliko se obe empiričke sfere usredotočuju u jednom apsolutnom bitku. Teorija dvostranosti (Zweiseitentheorie) ili teorija paralelizma hoće da svojim nazivom istakne Fechnerovu poredbu o psihičkom i fizičkom bitku kao dvjema stranama jednog okruga, odnosno uporednost obih područja u dva paralelna pravca.

Osnivač psiho-fizičkog monizma jest Fechner, ali zapravo su mu klice u starijoj filozofiji. Descartes je prvi sasvim odijelio tjelesnu supstanciju od duševne, pa je usljed ovog dualističkog shvaćanja postao nemoguć zamjenični utjecaj duše i tijela. Paralelni tijek duševnog i tjelesnog zbivanja svode okazionalisti (Geulinx) na uzročno djelovanje božje. Malebranche približuje se Spinozinom tumačenju o supstancijalnoj istovetnosti duše i tijela. Time je bio otstranjen Descartesov dualizam, a duševne i tjelesne pojave postale su atributi apsolutnog bića (panteistički monizam). Spinozina metafizika apsolutnog identiteta nije dala paralelizmu toliko uporišta kao Leibnizovo pobijanje uzajmičnog djelovanja (Wechselwirkung) na osnovu prirodne kauzalnosti i zakona o održanju energije. Time je teorija paralelizma dobila modernije, prirodonaučno obličje. U Leibnizovom se sistemu još ukrštava dualistički i monistički pravac; dualistički, koliko psihičke i tjelesne pojave izviru iz dvostrukih monada, a monistički , koliko je svaka pojedina monada potpuno jednostavna. Samo su psihičke pojave realne. Tako je i Descartes učio, da je samo misaono jastvo realno, a budući da i tijelo ne može realno uplivati na dušu, te uopće nema nikoje veze izmedju našeg pomišljanja i tjelesnog gibanja, zato mi upoznajemo samo naše vlastite ideje. Tu sad izvire i moderni idealizam. Mimoilazeći razne modifikacije psihofizičkog paralelizma, ističemo mnogobrojnost njegovih zastupnika u savremenoj filozofiji, od kojih su primjerice Wundt, Ebbinghaus, Heymans, Paulsen, Jodl, R. Eisler i dr.

Iskustvo nas upućuje, da su duševne i tjelesne pojave u harmoničnoj povezanosti. Da li u kauzalnoj? Descartesov i Spinozin pojam uzroka uključuje jednoličnost (Gleichartigkeit) s učinkom, pa zato paralelisti poriču mogućnost kauzalne veze izmedju heterogenih, duševnih i tjelesnih pojava. Ali ne samo da je takav pojam uzroka neispravan, nego bi trebalo po ovom pojmu zanijekati svaku kauzalnu vezu i unutar psihičkiih dogadjaja kao i unutar tjelesnih; jer u jednoj i drugoj sferi nijesu svi uzroci i učinci jednolični, nego su vrlo raznolični. — Nadalje argumentiraju paralelisti na temelju zakona o održanju energije, da je uzajmenično djelovanje duše i tijela zato nemoguće, jer bi tjelesna energija morala porasti ili opasti i po tom ne bi ostala u materijalnom sustavu konstantna. Ali prije svega je pitanje, da li se ovaj fizički zakon energije smije protegnuti i na psihičko područje; jer princip kvantitativne jednakosti izmedju uzroka i učinka može se primijeniti na duševno zbivanje samo ako usvojimo pretpostavku isključive prirodne kauzalnosrti (Geschlossene Naturkausalität). Dakako da je na pretpostavci o apsolutnoj vrijednosti mehaničke zakonitosti u tjelesnom svijetu nemoguće konstruirati kauzalni vez medju duševnim i tjelesnim pojavama. Ali već biologija životne pojave u tjelesima svodi na posebne životne principe, a pogotovo su voljna djelo-

vanja mehanistički neprotumačiva. Filozofija nam doduše tumači sve moguće organske sposobnosti i procese, ali realno djelovanje organizma može čovjek podrediti izvjesnim ciljevima, pa tako mehanizam dobiva teleološki karakter. Otuda slijedi, da prirodna (fizička) kauzalnost nije sama sebi dostatna, već da moramo vitalistički i teleološki karakter tjelesnih pojava svesti na psihičku kauzalnost.

Iz svega dojakošnjeg razlaganja proizlazi, da su jalovi pokušaji monističkih filozofema, koji pojavni svijet stavljaju u jedno apsolutno biće. Nerješive poteškoće u shvaćanju snošaja izmedju fenomenalnog i noumenalnog svijeta dolaze u prilog a g n o s t i č k o g monizma, koji poriče ikoju spoznatljivost neempiričkog (noumenalnog) bitka. Polazeći sa pozitivističkih pretpostavaka nastoji agnostički monizam da provede jedinstvo unutar empiričkog svijeta, a što je izvan ovih granica — nije predmet naše spoznaje. Tako vidimo, da je pitanje metafizike opet postalo ovisno o noetičkim premisama.

§ 19. Dualizam.

55. **Odnošaj prema monizmu.** Dok monizam u svim svojim oblicima tvrdi, da duh i materija, subjektivno i objektivno imade jednoliku narav, dualizam poriče. Mi smo doduše upoznali i takovu monističku teoriju (psihofizičku), koja priznaje specifičku različnost unutar subjektivnog i objektivnog empiričkog svijeta, ali ne priznaje samostalnost (samostojnost ili supstancijalnost) duševnog (jastvenog) bitka u kauzalnoj vezi s tjelesnim (materijalnim) bitkom. Poricanje kauzalne uzajamnosti imade svoj početak u historiji filozofije odmah nakon Descartesa, dočim se još u smjeru Descartesove psihologije zastupalo dualističko shvaćanje gledom na duševnu i tjelesnu supstancijalnost. Upravo se D e s c a r t e s ima smatrati tipičnim predstavnikom dualističke metafizike u novovječnoj filozofiji. Pojmovno razlikovanje tijela, koje je protežno (res extensa), i duha ili svijesti naše (res cogitans) dovelo je do dvostruke supstancije, koje su medjusobno neodvisne, a ipak u uzajamno djelatnom snošaju. Descartes nije protumačio, kako je takav snošaj moguć uz potpunu supstancijalnu različnost duše i tijela. Tu su nastavili o k a z i o n a l i s t i (Geulinx † 1669 i Malebranche † 1715), koji drže da je nemoguće uzajmično djelovanje duše i tijela, a koliko nam se ipak prividja da realno postoji, nije drugo nego učinak božji. Napokon je H u m e svojom kritikom pojma supstancije i uzroka posve onemogućio stari metafizički dualizam, te je tako i dualističko razlikovanje empiričkih dogadjaja zakrenulo pravcem psihofizičkog monizma. To će reći, u koliko se i priznaje bitna razlika izmedju psihičke i materijalne zbiljnosti, ova se razlika ipak svodi na jedinstveni noumenalni apsolutni bitak, tako te se smatra dvostranim njegovim naličjem, ili otpada apsolutni bitak i preostaje samo psihofizičko zbivanje (aktualizovanje), koje nije u uzročnoj uzajamnosti, niti je supstancijalno osnovano. Mi smo upozorili u kojem se pravcu rješavaju prigovori proti psihofizičkoj kauzalnosti, pa nam sada ostaje još otvoreno pitanje supstancijalnosti duševne i tjelesne. Ako se ispostavi, da duša nije samo sveukupnost svijesnog zbivanja, kao što uči a k t u a l i t e t n a teorija, nego da osim usvijesnih pojava realno eksistira samostalni ili supstancijalni njihov subjekat, a to je jastvo ili duša — kako uči teorija s u p s t a n c i j a l n o s t i, onda smo došli time do novog nazora o snošaju duha i materije, a to je nazor dualistički. Prije nego predjemo na pozitivno rješavanje psihofizičkog dualizma, treba da izvidimo samu mogućnost dušine supstancijalnosti, t. j. da ogledamo prigovore proti samom pojmu psihičke supstancije.

Ovu nauku supstancijalnog dualizma zastupao je već A n a k s a g o r a priznavajući duhovni princip (*νοῦς*), koji uredjuje kaotičnu materiju. P l a t o n je posve rastavio materijalni i idejni svijet, a A r i s t o t e l ovu realnu rastavljenost ublažuje razlikovanjem dvostrukog: materijalnog i formalnog počela. Svako individualno biće sastavljeno je od počela, koje ga specifički odredjuje i od počela, koje je u moći da primi dotično odredjenje. Ovo potonje, odredivo počelo zove se tvar, te se odnosi kao moć (*δύναμις*) prema odredbenom počelu ili obliku, koji znači zbiljnost ili aktualnost (*ἐνέργεια*). I duša je uzbiljavanje (entelehija) tijela. — Čitava skolastička filozofija srednjeg vijeka učila je realnu eksistenciju psihičke supstancije, koja nije istovetna s usvjesnim sadržajima. D e s c a r t e s je, rekosmo, prvi konstruirao jaku opreku duše i tijela. I L e i b n i z o v a duševna monada jest ens per se existens. Pa i B e r k e l e y, koji zabacuje realnost tjelesne supstancije, ipak zadržaje duševnu supstanciju. U novijoj su filozofiji zastupnici supstancijne teorije H e r b a r t i L o t z e.

Prvi protivnici pojma o duševnoj supstanciji osobito su H u m e i K a n t. Pravi je začetnik teorije aktualiteta Hume svojim psihološkim konsciencializmom, koji dušu smatra jedinstvom svijesnih dogadjaja. Kant smatra ove dogadjaje pojavama (psihološki fenomenalizam) nepoznate nam stvari o sebi. Proti ovoj Kantovoj psihologiji nastoji Beneke utvrditi neposrednu spoznatljivost dušine realnosti. Osobito su kritici podvrgli teoriju supstancijalnosti W u n d t i P a u l s e n, pa je na redu da sad te prigovore upoznamo.

56. **O mogućnosti duševne supstancije.** Realnu eksistenciju duše zabacuje Paulsen u prvom redu zato, jer ju ne opažamo. — Da ostanemo kod njegovog monističkog stanovišta, možemo uzvratiti, da i atome ne opažamo, a ipak im ne poričemo eksistenciju. Fizika i kemija pozna doduše atomske spojeve kao materijalne objekte, ali upravo ovi objekti nemaju u sebi onih kvaliteta, kako ih mi opažamo. Dakle nije neopažajnost kriterij za poricanje realne eksistencije.

Nadalje (veli Paulsen) mi si ne možemo predstaviti ili pomisliti snošaj izmedju duševne supstancije i njezinih fenomena. — Ali isto tako si ne možemo predstaviti niti snošaj psihičkih i fizičkih fenomena, pa ga ipak priznaje Paulsenov psihofizički paralelizam. Sva naša spoznaja nije ograničena na pomišljanje (kako konsciencializam drži), nego još postoji i misaona spoznaja.

Paulsen drži, da psihički dogadjaji ne trebaju svog nosioca zato, jer nikad osamljeni ne dolaze, nego uvijek u sklopu duševnog života. — Ali prije svega nije time još riješeno pitanje o jedinstvenoj cijeloti duševnog života. Jer koliko i slijede duševni dogadjaji u neprekidnom nizu ne zadovoljava se konstatacijom ove činjenice nijedna filozofija, nego i monizam nastoji da otkrije metafizički izvor duševnog jedinstva. U ostalom neprekidnost (kontinuitet) duševnih sadržaja nije tako apsolutna, kad znamo da svako pojedino opažanje, svaki domišljaj i napokon izmjena sna i jave unosi isprekidanost u tijek doživljaja.

Wundt drži, da uzročnost ne možemo spojiti sa supstancijalnim karakterom duše, jer supstancijalnost znači nepromjenivu trajnost. — Ali ovo značenje dobiva supstancija samo u Herbartovoj psihologiji, a inače ona znači samostojnost ili zasebnost u bivstvovanju, što ne isključuje razvitak i usavršivanje.

Kad psihološki konsciencializam poriče svaku psihičku realnost osim svijesno opaženih doživljaja, onda se on stavlja u opreku s činjenicama, na kojima se osniva psihološka znanost. Ako ne pretpostavimo sigurnu činjenicu svijesnog života k o d d r u g i h l j u d i, već se ograničimo samo na vlastito jastvo, nećemo nikad znati, da li individualno opažene pojave imadu općenitu vrijednost. A eksistenciju tudjeg svijesnog života saznajemo samo zaključivanjem (na temelju opažajnih znakova), a nipošto neposrednim (usebnim) opažanjem, dakle je takova eksistencija transcendentno realna. — Jednako je nepreporna činjenica minulog duševnog života. Neposredno pak opažamo samo onu psihičku zbiljnost, koju vremenski zahvatamo pojedinim opažajnim činom, a sve što se u svijesti dogodilo ispred pojedinačnog opažanja, znači za ovo opažanje transcendentno realnu zbiljnost. Na konsciencialističkom stanovištu ne može dakle teorija aktualnosti izgraditi znanstvenu psihologiju, jer takova nije moguća bez psihološkog realizma. Nakon što je time opravdana mogućnost psihološke metafizike, treba dakako pozitivno riješiti pitanje o supstancijalnom karakteru psihičke realnosti.

§ 20. Kozmološki problemi.

57. **Principi monističkog i dualističkog nazora o svijetu.** Filozofijska slika o svijetu razvija se ili u okviru monističkog ili dualističkog shvatanja. S dualizmom je u krajnoj opreci materijalistički i evolucionistički monizam. Njegova prva zasada glasi: t v a r sa silom jest jedina

supstancija svih stvari, odnosno jedini supstrat i princip sve zbiljnosti. Otuda slijedi (kao drugi aksiom), da je materija sama o sebi t. j. da nužno eksistira ili da u sebi imade adekvatni realni razlog eksistencije — ona je a p s o l u t n a ili posve neovisna. Ovo drugo monističko načelo involvira dakako i vječnost materije. Iz ove se materije m e h a n i č k i r a z v i o i naš današnji kosmos sa svojim isključivo mehaničkim djelovanjem. Uz ovaj treći princip nadovezuje se i četvrti, koji mehanički proces fizičko-kemičkih sila primjenjuje i na p o s t a n a k života, tako da je organski svijet evolucijom nastao iz anorganskog svijeta. Jednako su se evolucijom iz prvotnih živih bića razgranile sve današnje v r s n e r a z l i k e u životinjskom carstvu (peti princip). Stepenično se u ovom razvitku uzdigao prema ostalim životinjama č o v j e k, tako da je on i u duševinim svojim sposobnostima samo rezultat materijalnog mehanizma (šesti princip). Dakako da se tu ne može govoriti o slobodnoj volji niti o dušinoj besmrtnosti. Napokon iz svega proizlazi i negacija osobnog Boga ili a t e i z a m (sedmi princip).

U svim navedenim principima stoji s monizmom u opreci dualistički nazor o svijetu. Naša je zadaća da ove principe pobliže upoznamo i kritički njihovu vrijednost ocijenimo. Pa kad smo već u pobijanju materijalizma dokazali specifičku razliku izmedju psihičkih i materijalnih pojava, sad je na redu da najprije upoznamo neke nazore o biti materije.

58. **Sastavna počela tjelesa.** Kemičkom rastvorbom (resolucijom) dolazi se do prirodno nedjelivih čestica ili atoma; te su po tom sva tjelesa sastavljena od atoma. Ova atomistička teorija još je u okviru prirodne nauke (kemije). Ali sad nastaje filozofijsko pitanje o n a r a v i atoma: je li protežnost i sile (kao realne vlastitosti, koje inheriraju atomskim supstancijama) pretpostavljaju jednostruk ili višestruki supstancijalni princip? I dalje: koja je narav (bit) supstancijalnom principu tjelesa? U ovim je pitanjima došlo u historiji filozofije do raznih nazora.

D i n a m i z a m uči, da atomi (odnosno tjelesa) sastoje od jednostavnih (nerazdjelivih) bića, koja nijesu drugo nego sile, a formalno su neprotežna. Neki tragovi ove nauke već se opažaju u pitagorejskoj i elejskoj školi; a u novovječnoj filozofiji zastupa dinamizam G. Bruno, pa onda Leibniz, Wolff, Kant, Bošković, Herbart, Lotze, Fechner i neki skolastici (Balmes, Palmieri). Ali poteškoće što ih ovaj nazor imade u tumačenju protežnosti, podaju u tom pogledu veću vjerojatnost atomističkom nazoru, koji usvaja u biti protežne atome. Mehanički atomizam zastupala je jonska škola i donekle elejska, za tim mladji naravoslovci (Empedoklo, Anaksagora, Leukip i Demokrit). U novijoj filozofiji poznati su zastupnici atomizma Galilei, Descartes, Bacon, Hobbes, Locke, Gassendi . . .

Čisti mehanički atomizam poriče sile, dok umjereni priznaje neke specifički jednake sile. Ali jedno i drugo shvatanje nije opet bez znatnih poteškoća; jer bez ikojih sila ne razumijemo medjusobno djelovanje atoma, ne znamo zašto imadu atomi različnu težinu i zašto su fizički nedjelivi. A bez specifički različnih sila ne znamo zašto se atomi jednog elementa ne kombinuju s kojimgod atomima drugih elemenata. Prema tome izlazi opravdanost kemičkog atomizma, koji stavlja u atome specifički različite sile.

Kemički atomizam ostavlja još uvijek otvoreno pitanje: nijesu li protežni atomi (sa specifički različnim silama) bitno sastavljeni? Dok na ovo pitanje odgovara kemički atomizam negativno, Aristotel i skolastika uče protivno. Do svoje nauke o dvostrukom supstancijalnom principu tjelesa došao je Aristotel baveći se problemom promjene (u I. Phys.). Analizujući ovu činjenicu vidimo, da kod promjene nastaje novo jedno biće, ali se ne može reći da je nastalo iz apsolutnog nebitka (to bi bilo stvaranje). Dakle je promjena jedan prelaz — iz bića (terminus a quo) koje je samo u mogućnosti (*δυνάμει ὄν*) da postane (terminus ad quem) zbiljsko ili aktualno (*ἐνεργείαι ὄν*). Ovo potencijalno biće jest subjekat (*ὑποκείμενον*, *ὕλη*, materija), koji je kadar primiti specifično odredjenje (*μορφή*, *εἶδος*, *ἐντελέχεια*, forma). Što je taj subjekat, nazvan „materia prima"? Po svojoj naravi jest neodredjena (*ἀόριστον*) t. j. nije kompletna supstancija niti ima po sebi akcidente, ali je realni subjekat, koji je pasivan za specifička odredjenja. U konkretnom tijelu jest uvijek odredjena (i kao takova zove se „materia secunda"). — Forma jest odredbeno počelo. Ona jest svrha (*τέλος*) i usavršenje (*ἐντελέχεια*) mijenjanja. Ona je *ἐνέργεια* ili ostvarenje (actuatio) i *εἶδος* (species), jer zajedno s tvari (materijom) sačinjava stvar odredjenog specifičkog oblika. Za sebe sama jest nepotpuna supstancija, ali materija po njoj dobiva eksistenciju, i po njoj onda dobiva stvar svoju aktivnost. Iz oba ova principa rezultira svako tijelo. Ovu Aristotelovu nauku zovu hilemorfizam.

Prema Empedoklu uzima Aristotel četiri elementa: zemlja, voda, zrak i vatra. Jedan se elemenat neposredno mijenja u drugi (n. pr. voda u zrak). Ovo mijenjanje ima Aristotel pred očima kad dokazuje materiju i formu. Dakako da se taj dokaz ne može održati, jer to nisu elementi. Isto tako je neodrživ argumenat iz supstancijalne promjene elemenata u kemičkoj kombinaciji. — Nauka se Aristotelova o dvostrukom (materijalnom i formalnom principu) dokazuje iz vlastitosti elemenata. Kemički atomi imadu kolikoću (kvantitet) i tvorne sile. Kolikoća, koja je posve pasivna, imade odgovarajući svoj supstancijalni princip, a tvorne sile opet svoj. Princip pasivnosti jest jedan te isti u svim atomima svih elemenata, jer je i kvantitet specifički isti. Taj je princip potencijalan (= materia ili neodredjeni subjekat), jer nije potpuna supstancija, niti je kvantitet ili drugi koji akcidens. A princip,

u kojem se osnivaju sile, jest sam po sebi zbiljski čin i usavršenje, jer supstancijalno upotpunjuje materiju. — Drugi se dokaz dovodi otuda, što kolikoća uključuje djelivost, a kohezivna sila se opire djelivosti. Ova dva argumenta pretpostavljaju, da je kolikoća realno različna od tvorne sile, a obe ove vlastitosti tjelesa da su opet realno različne od supstancijalnog bitka. Time je u najkraćem navedena skolastička nauka o naravi tjelesa. Za kritiku isp. Geyser, Allg. Philosophie des Seins u. der Natur, Kap. XX.

59. **Apsolutnost materije i gibanja**? Bez obzira na odredjeno filozofijsko shvatanje o naravi materije, nameće se pitanje o njezinoj apsolutnosti t. j. pitanje: da li materija imade sama u sebi adekvatni razlog eksistencije i načina (stanja) u kojem eksistira, tako da je ona nužna ili sama o sebi (ens a se). Ako je ona potpuno neovisna u svojoj eksistenciji, onda je i prvi uzrok svega u svijetu, te podjedno prvi princip svega gibanja. Ova apsolutnost materije, kako ju materijaliste uče, involvira dakako i vječnost njezinu. (Može da bude i takovo filozofijsko mišljenje, koje materiji pripisuje vječnost, premda drži da je kontingentna ili nenužna t. j. u eksistenciji o Bogu ovisna).

Materija se ne može sama po sebi, bez izvanjskog uzroka ni započeti ni prestati gibati t. j. ona je po svojoj biti indiferentna za stanje gibanja ili mirovanja. A budući da ona eksistira samo u jednom od oba stanja, zato je ona po sebi indiferentna i za eksistenciju. Jer kad bi materija po svojoj naravi nužno eksistirala, znači da bi samo u jednom od obih stanja morala eksistirati. Ili bi materija od vijeka morala biti u mirovanju ili od vijeka u gibanju. A jedno je i drugo apsurdno. Kad bi naime svi atomi po biti svojoj zahtijevali gibanje u jednakom pravcu i brzini, ne bi moglo biti prirodnog procesa; a raznoličnim gibanjem morao bi današnji (vremenski ograničeni) stepen razvitka već odvijeka (u neograničenom vremenu) nastupiti (kako smo spomenuli kod evolucionističkog monizma), a i sav razvoj svemirski morao bi biti po svom sadržaju u prvotnoj materiji nužno odredjen. To će reći, na svakom stadiju svojeg razvoja morao bi kosmos kao rezultanta sveukupnog gibanja u svim svojim sastavnim dijelovima biti apsolutno nuždan. A iskustvo nam kaže protivno, jer stvari mogu po svojoj naravi i nebivstvovati. Upravo zato i prirodni zakoni (koji izriču u naravi osnovane relacije) nijesu apsolutno (metafizički, bezuvjetno) nužni, već samo fizički ili uvjetno o eksistenciji fizičkih naravi. Nadalje kad bi atomi po biti svojoj eksistirali, onda bi svi mogući atomi zbiljski eksistirali, a broj njihov očito nije aktualno neizmjeran, jer bi mogao da bude i veći. Isto tako po biti svojoj ne eksistiraju upravo na odredjenom nekom mjestu; dakle atomi nijesu nužni.

Da materija nije sama o sebi eksistentna i u toliko vječna, dokazuje se i na temelju entropije (isp. Brixy, Princip entropije i opstanak Božji; „Savremena pitanja" Mostar 1919.). Ako se proces u svijetu

primiče takovom stanju, gdje će sva materija imati jednaku temperaturu, odnosno gdje će se sva energija obratiti u toplinu i prestati svi dogadjaji, onda ovaj maksimum entropije, a minimum energije dokazuje da je nekoć bilo obratno, dakle da je gibanje u svijetu imalo vremenski svoj početak. Kad bi se naime od vijeka materija gibala, morao bi već nastupiti maksimum entropije. Ako se pako pretpostavi neograničenost kvantuma kozmičke energije, tako da bi po tom maksimum entropije nastupio u neizmjernom vremenu t. j. nikada, onda opet treba usvojiti materijalističku tezu, da je kosmos sam o sebi, od vijeka u nužnom gibanju. — Sve ovo dokazuje, da materija nije apsolutna ili po biti svojoj nužna, već da imade nad sobom jedno biće, koje je prvotni uzrok njezin i svega gibanja u svijetu. Na ovoj kontingentnosti (nenužnosti) materije osniva se dokazivanje eksistencije božje.

60. **Postanak i narav kozmičkog zbivanja.** Da univerzum sa svojim gibanjem nije apsolutan, pokazalo se otuda što pojedinačni rezultati ovog gibanja t. j. stvari u svijetu nijesu po svojoj naravi apsolutne, nego kontingentne. Ako bi se mislilo, da su sve stvari kontingentne samo koliko ih uzmemo s obzirom na pojedinačnu njihovu narav, a nužne da su u relaciji sa svim onim uzrocima, o kojima su ovisne — onda svakako opet imademo niz ovisnih uzroka, od kojih je svijet sastavljen. Dakako da takav niz medjusobno uvjetovanih uzroka ne može da bude beskonačan t. j. ne može da bude bez relacije s takovim uzrokom, koji nije ovisan ni o kojem drugom uzroku, a o njemu su svi u svijetu ovisni. Prema tome je sav svijet zapravo učinak jednog apsolutnog uzroka (kojeg smo nazvali Bog).

Budući da se univerzum razvija u nizu uzročnog djelovanja, nameće se u prvom redu pitanje: kako je iz prvotnog svemirskog stanja nastao naš sunčani sustav? U ovom problenmu k o z m o g o n i j e usvaja prirodna nauka u glavnom rješenje po Kant-Laplaceovoj teoriji. Ali za filozofiju je odlučno znati: je li ispravno materijalističko tumačenje o n a r a v i kozmičkog zbivanja uopće, koliko je njime obuhvaćen kozmički razvitak? Već najstariji atomisti (Leukip, Demokrit) kao i novovjeki materijalisti (Hobbes) uče, da zbivanje u svijetu nije drugo nego gibanje atoma po mehaničkim zakonima. Ovaj m e h a n i z a m zastupa n. pr. Spinoza , te svi oni umnici, koji drže da se svijet automatski razvija isključivo u okviru kauzalnih relacija. Naprotiv su veliki umovi (Platon, Aristotel, Leibniz, Lotze) mišljenja, da je prirodni mehanizam podredjen svrhovitosti, pa se po tom njihovo shvaćanje o naravi kozmičkog zbivanja zove t e l e o l o š k o. Ako se ispostavi, da doista u realnom svijetu imade takovog zbivanja, koje je udešeno prema spoznajno postavljenim ciljevima, onda je ispravan dualistički svjetovni nazor, koji uči da je sva zbiljnost kvalitativno diferensirana. Dakako da opet postoje razna tumačenja o snošaju mehanizma i teleologije u kozmičkom zbivanju. Prije Descartesa svodilo se teleološki karakter životnih pojava na posebni, duševni princip. Nakon što je Descartes pojam duše ograničio na ljudsku svijest, nastojao je v i t a l i z a m životne pojave istumačiti pomoću životnih sila. Ali ova nauka o životnim moćima (analogno sa psihološkim moćima) ustupila je mjesto mehaničkom tumačenju organske svrhovitosti, tako da je od Lotzea postao u fiziologiji mehanizam kao regulativni princip za istraživanje životnih dogadjaja. Kasnije je D a r w i n svoju teoriju descendencije postavio na mehaničko tumačenje o razvitku organizma u borbi za opstanak. Dakako da je Darwinova teorija o prirodnom izbiru kadra eventualno protumačiti samo dalnje svrhovito usavršivanje pojedinih organa, dalnje diferensiranje već žive organske supstancije, kod koje su sastavni dijelovi medjusobno već udešeni prema cilju individualnog i specifičkog održanja. Budući dakle da Darwinova teorija ostavlja neprotumačen sam početak ili postanak finalnog djelovanja u organskom svijetu, zato se nakon Darwina javio t. zv. n e o v i t a l i z a m, koji životne dogadjaje svodi na posebni princip. Neovitalist Driesch vraća se u odredjenju ovog principa na Aristotelov pojam entelehije, koja ima „prospektivnu moć".

Načelo finalnosti glasi: jednaki ciljevi mogu se postići raznoličnim uzročnim djelovanjem (sredstvima). Čini se da je ovo načelo u protuslovlju s pretpostavkom, da jednakim učincima odgovaraju jednaki uzroci: i tako je finalnost u protuslovlju s kauzalnim relacijama. Ali treba znati, da izrečena pretpostavka nije ispravna, jer načelo kauzalnih relacija glasi: jednakim uzrocima odgovaraju jednaki učinci, a ne obratno. Kadgod su nazočni isti uvjeti za uzročno djelovanje, nastaju jednaki učinci ; ali jednaki mogu da budu učinci i onda ako se promijeni kombinacija uvjeta: pa zato iz jednakih učinaka ne smijemo uvijek sa sigurnošću zaključivati na iste uzroke. Prirodni zakoni, u koliko obuhvataju kauzalne relacije, izriču samo konstantnost učinaka tamo gdje postoje isti uzroci. Dakle kauzalnost i finalnost nijesu nipošto u protuslovlju.

U anorganskom svijetu postoje dakako jednolične kauzalne veze, pa zato možemo iz učinaka zaključivati na uzroke. Ali životne pojave (individualnog i specifičkog održanja) stoje kao učinak u vezi s najraznoličnijim uvjetima, pa zato ovdje nije stalno odredjena kauzalna veza. Mi moramo život upoznavati, pa otuda tek konstruirati razne sastavne momente uzročnog djelovanja, iz kojeg taj život rezultira. Upravo ova različnost finalne zakonitosti prema kauzalnoj dopušta, da kauzalne momente (uvjete) obzirom na život (kao konstantni efekat) smatramo više ili manje korisne odnosno štetne, dobre ili zle. To će reći, finalna veza iznosi i vrednotnu razliku. — Nadalje kod uzročne veze uvijek je učinak ovisan o uzroku, a ne obratno, dok kod finalnosti postoji tendencija uzročnih činilaca, da djelovanje uprave prema cilju. Kad izmjena tvari uvjetuje konstantnu organsku formu ili kad osjetni organi u kompliciranoj sastavljenosti funkcioniraju tako, da može rezultirati osjetna spo-

znaja — onda pri tom ulazi efekat kao sastavni dio kauzalnih uvjeta t. j. svrha prethodi samom učinku. Jer kako se inače dade istumačiti složena djelatnost s uvijek jednim efektom? Kako dolazi organizam do toga, da mnogostručno djelovanje jedinstveno upravlja? Konstantnost učinka kod živih bića pretpostavlja svrhovitu tendenciju uzročnih uvjeta; jer puki mehanizam ne može odgovoriti: zašto iz različitih uzroka ne rezultiraju i razni učinci, nego uvijek jednaki? Doduše i kod umjetno izgradjenih strojeva odlučuje cjelokupni efekat za upoznavanje i vrijednost pojedinih sastavnih dijelova, pa su i ovdje upravljeni dijelovi prema jednoj svrsi; ali ova je svrha transcendentna stroju, a ne imanentna t. j. ona je stroju izvana (od čovjeka) postavljena. Organizam naprotiv regulira sam od sebe svoju djelatnost prema jednoj svrsi; on se prilagodjuje spoljnim okolnostima, reparira oštećene dijelove, rasplodjuje se itd. U svim se ovim momentima očituje „prospektivna" tendencija, pa zato moramo za organsku svrhovitost pretpostaviti neke faktore, koji se odvajaju od kauzalnog mehanizma. Hoćemo li podati im duševni karakter, ovisi o tom da li pojam duševnosti (psihičnosti) protegnemo i izvan svijesnog našeg zbivanja. A to (proti Descartesu) možemo učiniti zato, jer svijest naša sadržaje samo psihičke pojave, a sama psihička realnost nije našem opažanju neposredno dana, pa po tom psihička realnost nije samo ona koja se u svijesti našoj pojavljuje. U tom smislu možemo reći, da finalnost iziskuje svoj psihički princip. Tako nas te i teleologija dovela do d u a l i z m a: kako je sav realni bitak kvalitativno dvovrstan, tako je dvostruka i zakonitost zbivanja, kauzalna i finalna. U koliko se dokaže, da finalnost postoji i u anorganskom svijetu, onda takova finalnost može da bude samo transcendentna t. j. svemiru postavljena od onog apsolutnog bića (Boga), koje je taj svemirski stroj svrsishodno udesilo.

61. **Postanak i razvitak života.** *a*) U koliko je Kant-Laplaceovom teorijom odgovoreno na pitanja o postanku kozmičkog zbivanja, nije time dakako još odgovoreno na pitanje o postanku živih bića na zemlji. Odakle prvi život? U rješavanju ovog problema ima više hipoteza; prva je hipoteza s a m o r o d s t v a (generatio aequivoca seu spontanea). Po njoj su prvi živi organizmi nastali iz anorganskih tvarnih elemenata u odgovarajućim fizičko-kemičkim okolnostima. Živa bića naime — po ovom mišljenju — razlikuju se od neživih tijela samo stepenično, a ne specifički, pa zato je i život osnovan na mehaničkim zakonima. Ovu hipotezu zastupaju Virchow (Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat), Nägeli (Abstammungslehre), Häckel (Natürl. Schöpfungsgeschichte II. i Anthropogenie, 18 Vort.) i dr. Kritika ovog nazora ima u prvom redu zadaću da ispita životne fenomene, odnosno karakterističku razliku života prema neživim stvarima. Već kod elementarnog organizma (stanice) opaža se centralizacija tvarnih elemenata kao osnovica za sistematski razvitak pojedinih organa ili dijelova, koji su funkcionalno u medjusobnoj ovisnosti. U svakom se organskom biću pokazuje ujedinjenje sastavnih dijelova prema odredjenoj akciji, tako da život znači razvitak heterogenih medjusobno ovisnih funkcionalnih dijelova (organa) prema jednoj specifičkoj formi. Životno djelovanje usavršuje dakle sam aktivni subjekat t. j. ovo je djelovanje imanentno, a ne transientno (koje se odnosi izvan agensa). Kod anorganskih tijela nijesu sastavni dijelovi ovisni o cjelini, niti su harmonički povezani, tako da se uzamjeničnim podupiranjem ili sudjelovanjem pojedinih dijelova održaje cijelo biće. Ako nadalje uzmemo u obzir, da organizmi nastaju samo od jednoličnih organizama, da se prehranjuju i rasplodjuju, ukupno da se razlikuju od anorganskih tijela po tom, što izvanjski poticaji nijesu adekvatni movens njihovog djelovanja t. j. po tom, što ovo djelovanje nije (kako rekoh) transientno, već se organska bića i sama giblju (= imanentno) — iz ovih momenata slijedi, da životne funkcije ne rezultiraju mehanički iz kombinacije materijalnih elemenata. Iz svršne jednote t. j. otuda što su životne funkcije finalno determinirane da aktualizuju jednu specifičku formu, izvodi se dakle jednota životnog principa.

K o z m o z o i č k a hipoteza drži, da su životne klice s ostalih nebeskih tijela dospjele na zemlju, te se ovdje razvile u povoljnim prilikama. Tako je mislio Eberhard Richter (1865) i Helmholtz (1871). Ali time nije riješeno pitanje o postanku živih bića uopće. Zato Fechner i Preyer uče, da se u čitavom planetarnom sustavu nalazi stanovito gibanje, koje pretvara sav kosmos u jedan veliki organizam (k o z m o-o r g a n i č k a hipoteza). Samo se sad opet pita: otkud tvarnim česticama ovo organsko gibanje? Jer ako je i stalno, da se komplicirani ovaj svijet razvio iz jednostavnih odnosa, ipak je u tim odnosima sadržan prasistem ili p r e d i s p o z i c i j a današnjeg svijeta. Ova predispozicija za život u svijetu mora imati svoj vremenski početak, a nije od vijeka i nije u materijalnim elementima njezin adekvatni uzrok, jer bi ovi elementi mogli po svojoj naravi ući i u sasvim druge kombinacije nego u kojima se zbiljski svijet razvija. Dakle početak života upućuje na nematerijalni princip. Ovaj dualizam opet upotrebljuje teodiceja za dokazivanje eksistencije božje.

b) Život se danas očituje u specifički diferensiranim oblicima, pa je pitanje: otkud ta raznovrsnost živih bića? Ili su sve postojeće vrste od svog postanka nepromijenjene (teorija k o n s t a n c i j e) ili su se razvile tečajem dugih vremena iz nekih praoblika (teorija d e s c e n d e n c i j e). Poticanje svih organskih oblika jednih iz drugih preobličenjem (transformacijom) učio je prvi L a m a r c k (Philosophie zoologique 1809), a kasnije Darwin (rodj. 1809; u djelu o postanku vrsta (1859). Darwinizam jest doktrina, koja rješava pitanje o načinu (uzrocima) transcormacije. Na ovo pitanje odgovara Darwin teorijom „prirodne selekcije" u borbi za opstanak. Već Darwin (Ueber die Entstehung der Arten), s poslije F. Müller (Für Darwin 1864) uče, da se u svakom razvojnom

tadiju individualnog živog bića opetuje povjesni razvoj čitave vrste t. j. u individualnoj evoluciji očituje se rodoslovno stablo (Stammform). Ovaj nazor usvaja Häckel i zove ga „osnovni biogenetski zakon", koji glasi: „Ontogenija ili razvoj organskih individua... neposredno je zavisan od filogenije ili razvoja organskog stabla (phylon), kojemu dotični organizam pripada. Ontogenija jest kratka i brza rekapitulacija filogenije, prouzročena od fizioloških funkcija baštinjenja i prilagodjivanja" (Generelle Morphologie der Organismen II. Die Welträtsel). — S filozofskog gledišta ne zadovoljava ova hipoteza u toliko, što razvitak čitavog organskog svijeta iz jednostavnih životnih oblika tumači isključivo pomoću izvanjskih utjecaja. Razvitak organskog svijeta svakako pretpostavlja u svojim praoblicima sadržajnu dispoziciju odnosno stanovite determinante u prvim živim bićima za njihovu dalnju diferencijaciju. Specifički oblici vezani su uz organsku finalnost, a ova ne može rezultirati iz mehaničkog gibanja materijalnih elemenata. Pogotovo je nemoguća Darwinova teorija u primjeni na specifično čovječju narav, jer bi to značilo brisati specifičnu razliku izmedju čovjeka i nerazumnih životinja. Na pragu svijesti čovjekove prestaje kozmologija i otpočima svoja istraživanja — psihologija.

§ 21. Psihološki problem.

I. — Princip (realni razlog) svijesnog jedinstva.

62. Asocijativna psihologija. *a*) Kolikogod bile različne svijesne tvorine, sve su one ipak povezane u neko j e d i n s t v o time što pripadaju nekom j a s t v u. Tako nam se nameće problem svijesnog jedinstva ili problem jastva, pak ćemo iznajprije ogledati neke važnije nazore u rješavanju tog problema.

Nema nikoje sumnje, da mi razlikujemo različite svijesne elemente od jastva; jer sve naše misli, odluke, čuvstva... izričemo kao razne predikate o jednom te istom jastvu, pa prema tome nije smisao jastva istovetan s raznim ovim predikatima. Budući pako da su mnogostruka svijesna stanja i dogadjaji promjenljivi, a jastvo je trajno nepromjenljivo ili jednovito, izgleda odmah sigurno, da je jastvo realno različito od svijesnog zbivanja i u tom smislu da čovjek imade realnu dušu. Ali ima psihologa, koji ne priznaju realne duše, a ipak ne poriču činjenicu jastvene (sopstvene) eksistencije, pa zato kušaju protumačiti jastvo na taj način, da ga stave u okvir svjesne zbiljnosti. Kako? A s o c i j a t i v n a psihologija drži, da jastvo nije drugo nego sveza svih u individualnoj svijesti sadržanih elemenata. Pojam jastva ne označuje drugo nego skupinu ili cjelinu svega onoga, što se nalazi u našem neposrednom iskustvu. Ovaj nazor o jastvu samo je dosljedna primjena senzualističkog empirizma, kako ga je u novijoj filozofiji zastupao L o c k e i osobito H u m e. Ako tek one imenične riječi imadu smisao, koje su u našem iskustvu objektivirane, a sve ostalo je fikcija, očito da se po ovom stanovištu ne može priznati neko realno jastvo, koje bi nam ostalo osim i povrh svih naših svijesnih sadržaja. Tako se u pitanju jastva došlo do mehanističke asocijativne psihologije, kako ju u modernoj psihologiji zastupa n. pr. E b b i n g h a u s (Abriss der Psychologie), za tim P a u l s e n (Einleitung in d. Phil.), Z i e h e n (Leitfaden der physiol. Psych.), E. M a c h (Die Analyse der Empf.), M. V e r w o r n (Grenzen der Erkenntnis), F. J o d l (Lehrb. d. Psych.) itd.

b) Poznata je činjenica, da se razni svijesni elementi vraćaju u svijest i da se medjusobno udružuju. Pita se samo: je li realna udružba (asocijacija) svijesnih elemenata sačinjava upravo ono jedinstvo, koje nam se očituje u svezi svijesnih elemenata s jastvom? To bi značilo, da kad ja n. pr. gledam jednu boju i istodobno čujem neki glas, ništa drugo ne postoji nego ova dva perceptivna elementa i njihov medjusobni snošaj, koji upravo sačinjava jastvo. Time što nije jedan elemenat osamljen, već dolazi u snošaj s drugim svijesnim elementima, eo ipso nastupa jastveno jedinstvo. Ali zar doista postoje samo medjusobni odnošaji svijesnih elemenata? Svakako to stoji, da mi pojedine elemente opažamo, da neposredno za njih znademo. Nipošto se pak ne može reći, da se elementi medjusobno jedan drugog opažaju, pa zato i ova r e l a c i j a o p a ž a n j a n i j e i s t o v e t n a s m e d j u s o b n i m s n o š a j i m a p o j e d i n i h e l e m e n a t a. Izmedju percipirane boje i percipiranog glasa nastane snošaj različnosti, tako da sva tri ova sadržaja postanu predmet jednog te istog opažanja, koje se ne nalazi u samim percipiranim elementima. A budući da se svijesno jedinstvo sastoji upravo u jedinstvu opažanja, zato je očito da se p r i n c i p s v i j e s n o g j e d i n s t v a imade tražiti u r e l a c i j i o p a ž a n j a (Bewusstheit), a ne u medjusobnim snošajima svijesnih elemenata. Asocijativna je dakle psihologija svakako u zabludi u toliko, što ne vodi računa o temeljnoj činjenici svijesti naše, a ta je: neposredno znanje ili opažanje, koje ostaje istovetno u relaciji s mnogim opaženim objektima. Pravi smisao jastva trebati će dakle da potražimo u svezi s tim neposrednim opažanjem. Kažemo „u svezi" zato, jer jastvo nipošto nije identično sa samim opažanjem. Mi uvijek izričemo aktualno opažanje tako, da kažemo: ja opažam ovo ili ono. Opažanje dakle pripada jastvu, ono nije drugo nego relacija znanja, kojim individualni subjekat znade za nazočnost nekih objekata. Da ovo o p a ž a n j e n i j e i s t o v e t n o s j a s t v o m slijedi i otuda, što je jastvo trajno neprekinuto, dok naše opažanje nema toga kontinuiteta. Iskustvo nas upućuje, da je aktualno opažanje časovito i da se može na duže vrijeme prekinuti (n. pr. u snu), pa zato samo opažanje nije dostatni i jedini faktor svijesnog kontinuiteta. Očito je dakle, da trajno samo sobom istovetno jastvo ne sastoji u neposrednom našem opažanju. Nastaje pitanje: gdje ćemo naći

jastveno jedinstvo i trajnu njegovu istotu? Da li se nosilac ovog jedinstva i trajne istote nalazi unutar svijesti ili izvan nje?

63. **Transcendentalna psihologija.** *a*) Jastvu pripada jednota, jer o jednom te istom jastvu izričemo razne naše pomisli. Problem jastva ovisi dakle u svom rješavanju o tom, kako će se protumačiti jednota (Einheit) medju svim našim pomislima. Je li se nosioc (subjekat) ove jednote nalazi izvan sfere svijesnih (pomišljajnih) sadržaja? K a n t odgovara negativno i uči, da svijesno jedinstvo ne znači ništa drugo, nego svezu naših pomisli u logičkom jedinstvu sudjenja. Sve pomisli spajamo s jastvom, ali ne kao realnim (transcendentnim) bićem, već samo logičkim („transcendentalnim") subjektom.

Iz Kantove je nauke poznato, da razlikuje trostruko jastvo. E m p i r i č k o jastvo nije drugo nego sveukupnost pojava unutar usebnog našeg iskustva. T r a n s c e n d e n t a l n o jastvo znači onu apercepciju, koja je najviši logički uvjet za jedinstvo svih naših pomisli u sudjenju. T r a n s c e n d e n t n o jastvo uzima Kant za realnu dušu, koja ne postoji, jer se u iskustvu ne nalazi, pa zato o njoj ne možemo ništa predicirati. Logički subjekat, s kojim spajamo sve naše svijesne sadržaje, jest transcendentalno jastvo, pa zato je ono jedini osnov svijesnog jedinstva.

Ovo se Kantovo shvaćanje jastva oslanja na spoznajno teoretske njegove postavke. Objekat znanstvene spoznaje nalazi se, po Kantu, samo unutar našeg iskustva. Koliko je taj objekat na oćutnu gradju vezan, nema one općenitosti i nužnosti, koja karakterizuje svaku znanstvenu spoznaju. Otuda onda izvodi Kant, da spoznajni subjekat sam iz sebe unosi u oćutnu gradju takove sveze, po kojima objekat dobiva općenitu i nužnu vrijednost. Ovu spojitbenu funkciju pomišljajnih (oćutnih) sadržaja zove Kant razumsko mišljenje ili sudjenje. Razumska aktivnost sastoji u tom, da primljene (empiričke) elemente podredjuje općim pojmovima (kategorijama) i tako stvara s i n t e t i č k o j e d i n s t v o, odnosno općenite i nužne sveze empiričkih predmeta. Ovu razumsku aktivnost zove Kant t r a n s c e n d e n t a l n a a p e r c e p c i j a ili transcendentalno jastvo. Kako nema nikoje znanstvene spoznaje bez spojitbe empiričkih objekata prema kategorijalnim svezama (koje podaju objektima općenitost i nužnost), treba reći, da je ova najviša sintetička funkcija logički uvjet svijesnog jedinstva i po tom je upravo ova funkcija jedino jastvo, o kojem prediciramo sve naše pomisli.

b) Predaleko bi nas zavelo da ovdje kritički prikažemo čitavu Kantovu nauku o spoznaji, koja se osniva na pojmu „sintetičkog jedinstva apercepcije". Za našu je zadaću dovoljno, da Kantovo shvaćanje o transcendentalnoj apercepciji dovedemo u svezu s jastvom, koliko mu kao jednom i trajno istovetnom subjektu prediciramo sve naše pomisli.

Kant drži — i to sasvim ispravno — da se za mogućnost znanstvene spoznaje mora pretpostaviti pojam jedinstvene sveze izmedju naših sudova o nekom predmetu. Logički („transcendentalni") uvjet, bez kojega nema znanstvene spoznaje, jest upravo to, da sve spoznajne sadržaje (koji se odnose na dotični predmet znanstvene spoznaje) prema unutarnjim njihovim svezama dovedemo u sustavnu ili jedinstvenu cjelinu. Ali sad nastaje pitanje proti Kantu: je li ovo logičko jedinstvo istovetno s onim jastvom, kojemu kao jednom i trajnom subjektu prediciramo sve misaone sadržaje? Da tome nije tako, imade jakih dokaza. Ako j a neke spoznaje (n. pr. filozofske ili matematičke) dovedem u jedinstvo pomoću raznih logičkih operacija (zaključivanjem, dokazivanjem . . .), onda se nipošto ne može reći, da se smisao ovog „ja" nalazi u samom logičkom jedinstvu tih spoznaja. Jer 1. nema sumnje, da logičko jedinstvo može postojati i postoji medju spoznajama, ako to jedinstvo i nije sadržaj upravo m o j e spoznaje t. j. ako ja tog jedinstva uopće i ne spoznajem. A 2. ja mogu moje spoznaje (sudove) svesti u logički sasvim neispravne sveze, tako da one ne odgovaraju objektivnom spoznajnom jedinstvu, a ipak i u tom slučaju imade moj „ja" sasvim isti smisao kao i kod objektivno jedinstvene spoznaje. Otuda pako proizlazi, da jastvo posve drugo nešto znači nego što izriče čisti pojam logičkog jedinstva. Dakle jastvo nije i ne može da bude istovetno s transcendentalnom apercepcijom t. j. s onim logičkim jedinstvom, na kojem se osnivaju sve kategorijalne sveze. Mi o jastvu još niti ne govorimo, kad mislimo na objektivno logičko jedinstvo kao takovo; nego tek onda kad ovo objektivno jedinstvo postane sadržajem individualnog spoznajnog subjekta, dolazi ono (jedinstvo) u svezu s jastvom. Da pomišljajne sveze ili sinteze (sudovi) postanu m o j e t. j. da upravo ja spoznam njihovo jedinstvo, svakako je nužno da sve te pomisli obuhvatim jednim te istim opažajnim činom. Jedinstvo svijesti nije dakle logički, već p s i h o l o š k i uvjetovano i to u činu neposrednog znanja ili opažanja (Bewusstheit). To će reći, sve spoznaje postaju m o j e spoznaje, odnosno dolaze u svezu s jednim jastvom upravo po tome, što ih ovo jastvo opaža, pa zato se jedinstvo jastva imade tražiti na temelju psihičke činjenice neposrednog (svijesnog) znanja ili opažanja. Kant je ovu činjenicu ignorirao baš tako kao i asocijativna psihologija. Očevidno je da osim svih spoznajnih sadržaja, koji se u individualnoj svijesti nalaze, mora da postoji i spoznajni subjekat, koji sve te sadržaje opaža i aktivno proizvodi, te koji subjekat daje smisao našem izrazu „jastvo". Trajno jedinstvo, kojeg ovom jastvu pripisujemo, sasvim je različno od logičkog jedinstva spoznajnih sadržaja.

Da trajna jednota, koju po usebnom iskustvu pripisujemo jastvu, nije istovetna s logičkim jedinstvom (koje u tome sastoji, da su svi naši sudovi, izvodi, zaključci sustavno povezani u jednu cjelinu), izveli smo otuda, što se za mogućnost logičkog jedinstva u p o j e d i n o j s v i j e s t i iziskuje j e d i n s t v e n a č i n i t b a o p a ž a n j a, koja obuhvata sve spoznajne sadržaje logičkog jedinstva. Ovo ćemo još potkrije-

piti dokazom. U svakom izrečenom sudu sastoji njegovo jedinstvo u tom, da spoznajni subjekat (spoznavalac) opaža S i P i njihov medjusobni snošaj. Kad bi ovo opažanje ili znanje o sudu bilo višestruko, onda bi uopće i sam sud bio nemoguć; jer kad bi znanje o S bilo sastavljeno ili odijeljeno od znanja o P, ne bi moglo doći do njihove spojitbe. Zato mora da je čitavi sud kao i njegovi sastavni dijelovi sadržaj jednog te istog opažajnog čina. Prema tome je dakako i opažajni subjekat jedinstven, a ne višestruk, jer je nemoguće jednu činitbu neposrednog opažanja razdijeliti u više subjekata. Kao kod pojedinog suda, to još više vrijedi i kod zaključivanja, gdje jedan te isti spoznajni subjekat mora da svojim znanjem obuhvati pojedine premise i tako stvori gotovi zaključak. Ovo s a s t a v l j a n j e m i s a o n i h s a d r ž a j a u neko jedinstvo iziskuje dakle jedinstveno znanje ili opažanje tih sadržaja, a ovo opažanje opet pretpostavlja jedan opažajni subjekat.

Drugi dokaz, da se jedinstvo svijesti osniva na jedinstvu opažajnog subjekta, pruža nam s j e ć a n j e. Kad subjekat, koji sada znade za neki predmet, ne bi istovetan bio s onim subjektom, koji je nekoć znao za taj predmet, ne bi čovjek kao spoznajni subjekat nikad mogao doći do svijesti da se sjeća nekadašnjeg s v o j e g znanja o tom predmetu. Kad bi se dalo zamisliti, kao što Kant drži, da jedan spoznajni subjekat prenosi na drugi subjekat svoj doživljeni misaoni sadržaj, onda je otuda još uvijek nemoguće zamisliti, kako bi si ovaj drugi subjekat mogao biti svijestan toga, da je upravo on, a ne tkogod drugi već doživio jedanput ovaj isti misaoni sadržaj. Ako se dakle činjenica sjećanja ne iskrivljuje, moramo reći da je samo jedan te isti subjekat kadar konstatovati, da je sadašnji njegov doživljaj istovetan s onim, kojega je taj i s t i s u b j e k a t već prije doživio.

64. **Aktualitetna psihologija.** Još ćemo se osvrnuti na onu teoriju o svijesnom jedinstvu, koju zastupa predstavnik savremene filozofije V. W u n d t (isp. System der Philos.3 Lpzg. 1907.). On uči, da trajna jednota naše svijesti imade svoj princip u htijenju, i po tom da je s ovim htijenjem identičan sam subjekat svijesnog života. Wundt dakle zabacuje supstancijalnost svijesnog subjekta.

Pita se: može li princip svijesne zbiljnosti da bude istovetan sa svijesnim djelovanjem? Na ovo se pitanje ima negativno odgovoriti iz slijedećih razloga. Prvo svega treba razlikovati izmedju mnogostrukih djelovanja i onog opažanja, koje sva ta djelovanja obuhvata. Prema tome za ovu relaciju opažanja treba pretpostaviti opažajni subjekat, koji očito nije istovetan s opaženim objektima. Nadalje imade takovih svijesnih sadržaja, koji ne nastaju spontanim djelovanjem, nego izvanjskim utjecajem. Svakako pak mora da bude neki supstrat, koji taj utjecaj prima i s njim u svezi proizvodi dotični svijesni sadržaj. Napokon je uopće svako djelovanje nemoguće bez nekog bića koje djeluje. Nipošto dakle

nije princip, koji opaža svijesna djelovanja i koji ih proizvodi, istovetan s tim djelovanjima ili s aktuelnom svijesnom zbiljnosti.

Po Wundtovom bi shvaćanju sastojala naša duša u neprekinutom tijeku (kontinuitetu) svijesnih dogadjaja. To pak znači, da duša ne ostaje trajno jedan te isti bitak, nego samo besprekidno nastaje i prestaje kao svijesno zbivanje. Ali po ovom nazoru nije moguće protumačiti činjenicu s j e ć a n j a, koja pretpostavlja, da je nekadašnji doživljaj ostao u onom istom subjektu, u kojem se taj isti dpoživljaj opetovano sada nalazi. Osim toga je nemoguće protumačiti i drugu činjenicu, da svijesni naši sadržaji iščezavaju pojedinim djelovanjem, već da ostaju kao osnovka za dalnji r a z v o j d u š e v n o g ž i v o t a. Mi se duševno usavršujemo na taj način, da poznatu nam svijesnu gradju dalje izgradjujemo, a to je nemoguće bez trajnog nosioca poznatih svijesnih sadržaja i novih djelovanja. Ovakav pak trajni nosioc ne može da bude samo djelovanje, jer je ono prolazno. Dakle nikoje djelovanje ne možemo uzeti kao adekvatni princip svijesnog jedinstva.

II. Svijest i duša.

a) Tražeći princip svijesnog jedinstva došli smo do važnog rezultata, da se taj princip ne može nalaziti unutar svijesnih sadržaja. Istina je da pojedine svijesne činitbe (n. pr. poredbena sinteza) proizvode djelomično jedinstvo, ali niti ovakove činitbe ne obuhvataju svih sadržaja, niti ih trajno ujedinjuju, a što je glavno: i same činitbe iziskuju svoj realni princip. Gdje je dakle izvor jedinstva, koji obuhvata sve funkcije i sve objekte našeg neposrednog opažanja? Ostanimo kod relacije opažanja. Očevidno je, da opažati ili doživljavati sve svijesne sadržaje može samo neki opažajni subjekat; jer ako za sve te sadržaje netko neposredno znade, onda je taj „netko" upravo s u b j e k a t z n a n j a i l i o p a ž a n j a. Ovaj subjekat, koji sa svim svijesnim elementima stoji u snošaju opažanja, n i j e m n o g o s t r u k, nego jednovit. Da opažajnom subjektu doista pripada jednovitost, proizlazi otuda, što mi nedvojbeno možemo razne sadržaje, koji se u svijesti istodobno nalaze, poredbenim promatranjem ujediniti. Kad ne bi bio samo jedan opažajni subjekat, ne bi uopće nikad ni došlo do raznih opaženih relacija (n. pr. različnosti) u mnoštvu svijesnih sadržaja. Moglo bi se doduše činiti, da subjekat opažanja tako dugo traje kao i samo opažanje, pa kao što je ovo potonje na mahove isprekidano, tako da se i opažajni subjekat sljedovno izmjenjuje i time postaje višestruk. Ali i za t r a j n u i s t o v e t n o s t opažajnog subjekta imade valjanih dokaza. Dosta je ako spomenemo činjenicu sjećanja, kod kojeg sasvim sigurno znademo, da je prezentni svijesni sadržaj jednak onom sadržaju, kojeg smo već jednoć doživjeli. Kad bi nekadašnji subjekat svoje znanje morao da prenesi na sadašnji

subjekat znanja, ne bi taj subjekat mogao znati ili opažati, da je upravo on i nitko drugi već jednoć imao jednaki doživljaj. Osim toga, da ovaj subjekat neposrednog opažanja nije istovetan sa samim opažanjem, vidi se po tom što ovo stanje pojedinog svijesnog opažanja momentano traje, a kadikad je zadugo prekinuto. Prema tome slijedi, da tijek raznolikih svijesnih dogadjaja postaje cjelovito jedinstven time, što su svi ovi dogadjaji predmet jednog i trajno sobom istovetnog opažajnog subjekta.

b) Dosele je ustanovljeno, da svijesni sadržaji stoje u relaciji opažanja sa subjektom, koji omogućuje individualno jedinstvo svijesti. Ali svijesni su sadržaji još i u drugim realnim relacijama. Ne treba zaboraviti, da ovi sadržaji n a s t a j u i po tom iziskuju svoj u z r o k, koji ih proizvodi i svoj s u p s t r a t, u kojem su proizvedeni. Svijesni sadržaji ne nastaju iz ništa, oni nijesu stvoreni, pa baš zato moraju nastajati u nečem, u nekom supstratu. Tu nam se sad nameće više pitanja. Prije svega: u kojem snošaju stoji ovaj supstrat prema opažajnom subjektu? Je li s njime istovetan ili od njega različan? Nadalje, kako stoji uzrok, koji proizvodi svijesne sadržaje, prema njihovom supstratu? Je li s njime istovetan (i u tom bi slučaju bio uzrok svijesnih sadržaja imanentan) ili je od supstrata različan (= transientan uzrok)? Ako bi se ispostavilo, da je opažajni subjekat realni nosilac ne samo za relaciju neposrednog opažanja, nego i za potonje dvije relacije (inherencije i kauzalnosti), onda je time nadjen potpuni jedinstveni princip svijesti ljudske. Da je tome uistinu tako, evo dokaza.

Obzirom na okolnost, da se na početku svijesnog razvoja nalaze oćutni sadržaji, koji su uvjetovani fiziološkim podraživanjem, dalo bi se predmnijevati, da je mozgovno zbivanje supstrat svijesnih tvorina. Ali prije svega, mi uopće ne možemo zbivanje u mozgu neposredno opažati, pa zato ovo zbivanje i ne spada na našu svijest. Povrh toga, oćutni sadržaji ne odgovaraju čestokrat samom podraživanju, pa je i to dokaz, da njihov supstrat nije istovetan s mozgom. A je li istovetan sa subjektom, koji si je svijestan tih oćutnih sadržaja, odnosno koji ih opaža? Budući da ih taj subjekat n e p o s r e d n o opaža, a netko nekim posredovanjem, zato svijesni sadržaji i n h e r i r a j u o p a ž a j n o m s v o j e m s u b j e k t u, pa je po tom ovaj subjekat ujedno njihov supstrat.

Napokon, ako u supstratu svijesnog sadržaja izviru i neke svijesne promjene, očito je da se onda ovaj supstrat imade smatrati kao i m a n e n t n i u z r o k svijesnog sadržaja. Mi pako znademo, da, misaonim činima možemo svijesne naše sadržaje isporedjivati i u raznim snošajima promatrati, tako da otuda nastaju novi svijesni sadržaji. Ne samo dakle da znademo za svijesne sadržaje, nego mi od njih proizvodimo i nove, a to znači, da je njihov opažajni subjekat ujedno (imanentni) uzrok. Iz svega toga proizlazi, da se svijesni sadržaj nalazi u realnom snošaju s opažajnim subjektom, koji je različan od mozga, jednovit i trajno istovetan, te je ujedno supstrat i uzrok svijesnog sadržaja. Ova jednota opažajnog subjekta sa supstratom i uzrokom svijesnih dogadjaja jest realni princip njihovog jedinstva, i taj realni princip svijesnog jedinstva zovemo d u š a. Ona je opažajni subjekat, trajni nosilac i neposredni uzročnik svijesnog doživljavanja.

III. Narav duše.

a) Duša nije predmet neposrednog našeg iskustva. Kao što smo njezinu eksistenciju izveli na osnovu trostruke realne relacije svijesnih sadržaja, tako i njezinu narav možemo upoznati samo na temelju svijesnog zbivanja. A da je moguće sa sigurnošću upoznati narav duše iz njezinog djelovanja slijedi upravo otuda, što je ovo djelovanje duši imanentno, pa kao realna zbiljnost odredjuje samu narav duše.

Čim smo sad spomenuli, da svi dogadjaji, koji su u svijesti našoj sadržani, pripadaju duši, da joj inheriraju, već smo time odredili način dušine eksistencije. Ona je, rekosmo, zajednički supstrat za svijesne sadržaje, a ujedno je i njihov tvorni uzrok, jer duša znači realni princip našeg mišljenja, htijenja itd. Budući pak da je duša realni nosilac pripadnih (akcidentalnih) odredjenja, koja u duši eksistiraju, zato sama duša ne eksistira u drugom (in alio), nego u sebi (in se). Prema njezinom načinu subzistentnog bivstvovanja kažemo da je duša s u p s t a n c i j a.

b) *α*) Kauzalna sveza koja postoji izmedju svijesnog djelovanja i duše kao tvornog uzroka, omogućuje nam da odgovorimo na metafizička pitanja o naravi duše. Ako i ne možemo upoznati dušu iskustvenim našim opažanjem, ipak nam ona nije sasvim nepoznata, jer je filozofijski opravdano, da iz naravi učinaka zaključujemo na narav njihovog uzroka.

Da u tijeku svijesnih doživljaja imade i takovih, koji su psihofiziološke naravi, o tom nema nikoje sumnje. Kad smo proti materijalizmu dokazali, da svijesno zbivanje nije produkat materijalnog uzroka, onda time nijesmo osporavali činjenicu, da su oćutni sadržaji, koji u svijesti našoj nastaju, fiziološki uvjetovani. Osjetno podraživanje nije doduše istovetno s oćutnim sadržajima, ali svakako su ovi sadržaji kauzalno uvjetovani fiziološkim zbivanjem. Ali sad se pita: jesu li sva svijesna djelovanja fiziološke naravi ili imade i takovih djelovanja, koja proizvodi duša sama za sebe, n e o v i s n o o i z r a v n o m u t j e c a j u m a t e r i j e?

Uzmemo li u obzir misaonu stranu ljudske svijesti, očito je da spoznajne funkcije nijesu ograničene na osjetno-predodžbeno opažanje. Pomišljajnu gradju obradjuju misaone funkcije tako da proizvode pojmove i sudove. Do pojmovne tvorine dolazi se svakako napremičnim

(relativnim) promatranjem, razlikovanjem i apstrahiranjem predodžbenih oznaka. Svaki sud se takodjer osniva na funkciji napremičnog promatranja, jer stavlja svijesni neki sadržaj u intencionalnu svezu s predmetom i u toj svezi traži istinu. Pogotovo pak izvodjenje i doumljivanje pretpostavlja napremične funkcije. Pita se dakle: je li ova o s n o v n a m i s a o n a f u n k c i j a r e l a t i v n o g o p a ž a n j a specifički različna od osjetnog pomišljanja ili predočavanja?

Ako je naše osjetno opažanje upravljeno na dva objekta (n. pr. jednu boju i jedan glas), možemo na temelju tog opažanja saznati recimo za relaciju različnosti izmedju oba osjetna objekta. Ova je opažena relacija n o v i, treći svijesni sadržaj, koji nije istovetan s oćutnim sadržajima glasa i boje. A je li opažena relacija osjetne (oćutne) ili neosjetne naravi t. j. je li ona psihofiziološki produkat osjetnog podraživanja ili nije? Očito je, da sama relacija različnosti niti znači boju niti znači glas, jer mi različnost niti vidimo niti je čujemo. A to opet zato ne, jer glasa ne vidimo, a boje ne čujemo, da bismo mogli oba perceptivna objekta spojiti ili ujediniti, što se iziskuje za relativnu spoznaju različnosti. Dakle je ta različnost n e o s j e t n i o p a ž a j n i s a d r ž a j.

Sada tek nastaje pitanje: je li napremično opažanje (Relationswahrnehmung) upravo tako kauzalno uvjetovano osjetnim podraživanjem kao i oćutni sadržaji ili se za postanak relativnog opažanja iziskuje posebna psihička djelatnost? Drugim riječima: da li ona ista duševna djelatnost, iz koje rezultiraju oćutni sadržaji, dostaje za postanak relativnog opažanja? Ako je svijesna tvorina relativnog opažanja jedan plus, i to specifično različiti plus prema oćutnim sadržajima, onda smijemo sa sigurnošću odgovoriti, da se za taj plus iziskuje duševno zbivanje, koje nije istovetno sa funkcijom oćutnih sadržaja. A mi smo već rekli, da je opažena relacija specifično različiti svijesni sadržaj od oćutnih elemenata. Istina je doduše, da perceptivni elementi eo ipso što se u svijesti našoj zajedno nalaze, uključuju mnoštvo medjusobnih relacija; ali je iskustvena činjenica, da zamjećivanjem perceptivnih elemenata mi n e o p a ž a m o niti uvijek niti svih onih relacija, koje medju perceptivnim elementima postoje. Dakle se mora u duši kod relativnog opažanja nešto više dogadjati, nego kod jednostavnog oćućivanja perceptivnih objekata. Ovo dogadjanje (poredbeno promatranje) sastoji upravo o tom, da jedan svijesni sadržaj dovodimo u svezu s drugim, odnosno da ih medjusobno promatramo.

Da su relacije neosjetni opažajni sadržaji i da nastaju osebitim poredbenim činom, utvrdila je i moderna eksperimentalna psihologija (Grünbaum u „Arch. für die ges. Psych. 1908). Rezultat ovog istraživanja dokazuje, da je opažanje relacije izmedju oćutnih sadržaja takovo duševno zbivanje, koje se razlikuje od samog opažanja oćutnih sadržaja. Ovaj se pako rezultat osniva na iskustvenoj činjenici, da opažanje relacije nije nužno i jednako vezano na opažanje oćutnih sadržaja, te može i potpuno izostati unatoč opaženih oćutnih sadržaja. Otuda slijedi, da relativno opažanje nije neposredni proizvod osjetnog podraživanja, već je rezultat poredbene ili napremične psihičke činitbe. Članovi (termini) relacije t. j. oćutni sadržaji jesu psihofiziološki produkat, dok opažanje tih sadržaja isključivo je duševno zbivanje. Ovakovo o fiziološkom činbeniku neovisno zbivanje zovemo d u h o v n o, pa zato je i naša duša obzirom na ova svoja djelovanja duhovne naravi. Duhovnost duše sastoji dakle ne samo u djelatnoj njezinoj neovisnosti o materiji, nego u s p o s o b n o s t i, d a s a m a o d s e b e p r o i z v o d i s v i j e s n e s a d r ž a j e, k o j i s e s p e c i f i č k i r a z l i k u j u o d m e h a n i č k i-p e r c e p t i v n e g r a d j e.

β) Čovječju dušu nazvasmo duhom zato, jer imade moć da proizvodi spoznajne tvorine neovisno o kauzalnoj mehanici psihofiziološkog zbivanja. Naše pobijanje materijalizma dokazalo je, da svijesne funkcije nijesu identične s materijalnim dogadjanjem. Ali i kod samoosjetne životinje imade takovih funkcija, koje su različne od materijalnog zbivanja, a ipak su o njemu kauzalno ovisne. Tek po svojoj tvornoj neovisnosti o materiji ili (pozitivno) po potpuno samosvojnoj produktivnosti postaje čovječja duša — duh. Ali imade još jedna vlastitost duše, koja ju čini duhovnu, i to je prema tome drugi dokaz za njezinu duhovnu narav. Duša naime stavlja svoje misaone tvorine ili sadržaje u svezu s predmetima, ona u svojim sudovima intencionalno odredjuje predmete. U tom snošaju misaonih sadržaja s predmetima traži čovjek istinu t. j. nastoji spoznati, da li su njegovi misaoni sadržaji u skladu s predmetima ili nijesu. Očito je da naše mišljenje imade teleološki karakter, odnosno tendenciju spoznajnog cilja. Prema svijesno postavljenom cilju, prema misaonim načelima i logičkim pravilima nastoji misaoni subjekat da r e g u l i š e a s o c i j a t i v n i p o m i š l j a j n i m e h a n i z a m. A kako pomišljajno zbivanje nije čisto psihičke, već psiho-fiziološke naravi, treba reći da je misaono jastvo sposobno kauzalno utjecati i na fiziološke procese, koji uvjetuju pomišljajno dogadjanje. Duša dakle u svom polučivanju spoznajnog cilja (istine) s v i j e s n o o d r e d j u j e tijek svojih doživljaja. Time se opet razlikuje čovječja duša od životnog principa u samoosjetnoj životinji, koja nesvijesno, po prirodnom zakonu svrsishodno udešava svoje životne funkcije. Ljudska je duša zato duh, jer ona sama bez materije proizvodi misaone tvorine, i onda ovu svoju svijesnu aktivnost upravlja u pravcu spoznajnog cilja ili istine.

γ) Narav misaonih čina dokazala nam je, da njihov uzročnik ne samo što je različan od materije t. j. ne samo što je nematerijalan, nego je i duhovan. Tako reći na pragu misaone naše svijesti otkrili smo činitbu napremičnog opažanja i pokazali njezinu neovisnost o materiji. Isto takav dokaz za neovisnost o materiji pružila nam je i dušina kauzalnost obzirom na cilj mišljenja. Napokon je čovječja duša sposobna za još jednu duhovnu aktivnost, a to je h t i j e n j e. Ova aktivnost

sastoji u tom, da je čovjek kadar utjecati na tijek svijesnog i tjelesnog zbivanja prema odredjenom cilju.

Neposredni je cilj htijenja, da ostvarimo ono što je predmet naše težnje, a nehtijenje ide za tim, da se ne ostvari predmet našeg zazora. Svakako je dakle htijenje (odnosno nehtijenje) u kauzalnoj svezi s ciljem kao svojim učinkom. Izvedba nekog cilja može doduše da ovisi o mnogim uvjetima, ali htijenje mora ipak da je djelomični kauzalni faktor; jer se uopće ne može govoriti o pravom htijenju bez tvornog zbivanja. Dakako da je ovo zbivanje svijesno t. j. ono sastoji u svijesnom postavljanju nekog cilja ili u svijesnom zauzimanju, da se neko djelovanje izvrši odnosno ne izvrši. Spoznaja budućeg nekog djelovanja ne znači još naše htijenje, jer mi možemo napokon da smo prema tom djelovanju sasvim indiferentni; a možemo ga htjeti ili ne htjeti. Nije naše htijenje istovetno niti sa spoznajom onih kauzalnih faktora, koji su u svezi s nekim dogadjajem, jer i tu može naše htijenje da bude oprečno raznim kauzalnim uplivima u izvedbi postavljenog cilja. Htijenje nastupi tek onda, kad smo se odlučili da pristanemo uz djelovanje dotičnih kauzalnih faktora ili da im se opremo. Ovim pristajanjem i opiranjem izvodimo realni utjecaj na tjelesne ili duševne dogadjaje, koje smatramo sredstvom odnosno zaprekom u realizaciji postavljenog cilja. U tome upravo i sastoji kauzalna narav htijenja. Najbolje se očituje specifička djelatnost volje i njezina neovisnost o psihofiziološkom kauzalnom mehanizmu po ovim njezinim činima, koji su u izravnoj opreci s ćutilnim našim težnjama.

Eksperimentalna istraživanja (isp. Narcis Ach., Ueber die Willenstätigkeit und das Denken, Göttingen 1905. i Ueber den Willensakt und das Temperament, Lpzg. 1910.) ispostavilo se, da su naša htijenja neposredni ili opažajni i neosjetni svijesni sadržaj upravo tako kao i napremične misaone funkcije. Njihova neosjetnost proizlazi otuda, što su htijenja kauzalno jastveno djelovanje, dok osjetno teženje nema tog karaktera kauzalnosti; a osim toga, rekosmo, može htijenje da dodje u opreku s ćutilnim teženjem. U čemu dakle sastoji voljina kauzalnost ili specifička narav našeg htijenja? Vidjeli smo, da htijenje ide uvijek za nekim objektom kao spoznanim svojim ciljem. Sama spoznaja objekta ne čini ga još ciljem, jer takova spoznaja ostavlja otvorenu mogućnost htijenja, nehtijenja i potpune indiferentnosti prema dotičnom objektu. Dakle se za pozitivno odnosno negativno odredjenje htijenja iziskuje stanoviti poticaj ili motiv. Budući da htijenje nije istovetno s osjetnim teženjem, zato i motivi htijenja ne mogu da budu istovetni s onim uzrocima, koji proizvode u nama osjetno teženje. Dosljedno, dolaze kod htijenja u obzir samo takvi motivi, koji sastoje u spoznaji predmeta. Voljino dogadjanje nastaje dakle tako, da naš sud o budućem djelovanju potiče dušu na aktivno stanovište prema tom djelovanju. Mi se možemo odlučiti za neki cilj i odnosna sredstva samo na temelju sudjenja, koje sadržaje razlog za našu odluku; jer motivacija upravo znači obrazložbu, kojom spoznaja predstavlja našoj volji neki cilj. U čemu sastoji ta obrazložba?

Ako si je čovjek već postavio stalni cilj, onda će se odlučiti za neko djelovanje s obrazložbom, da ga to djelovanje vodi k cilju. Ali prije toga treba da smo na čistu: po čemu uopće postaje nešto ciljem za našu volju? Budući da je htijenje spoznajom usavršena težnja, zato će opći cilj htijenja biti istovetan s općim predmetom čovječjeg teženja. Prema tome da uzmogne naš sud o nekom djelovanju motivirati volju, mora da joj ovo djelovanje prikaže u svezi s općim predmetom našeg teženja, a to je sve ono što čovjeka u njegovom bitku uzdržaje i usavršuje. Ovaj apstraktni pojam svega što nam bitak uzdržaje i usavršuje, običavamo zvati sreća, pa je po tom težnja za srećom osnovni princip motivacije. Budući pak da čovjek imade prirodnu tendenciju za srećom, zato sve ono što spoznajemo da je u sigurnoj svezi s realizacijom sreće, motivira našu volju tako, da toga ne možemo ne htjeti. Ali u svim onim slučajevima, gdje naš sud o nekom djelovanju nalazi samo dvojbenu ili relativno vrijednu svezu sa srećom, nije naša volja necesitirana, već se uz postojeću motivaciju može sama po sebi odlučiti ili ne odlučiti za dotično djelovanje. Ova slobodna kauzalnost naše volje dokazom je, da duša naša nije ovisna o mehanizmu psihofiziološkog zbivanja.

IV. Sveza duše i tijela.

1. Kad je proti materijalistima i idealistima dokazano, da su duša i tijelo dva realno postojeća i po naravi svojoj sasvim različna bitka, nameće nam se teško pitanje: o ujedinjenju duše i tijela u individualnom čovjeku. Treba istumačiti iskustvenu činjenicu, da je duševno zbivanje tijesno povezano s tjelesnim pojavama i obratno. Ovu uzajamnu svezu ovisnosti izmedju duše i tijela tumači t. zv. teorija uzamjeničnog djelovanja (Wechselwirkungstheorie, theoria influxus physici) na taj način, da uzima tijelo i dušu kao dvije samostalne i odijeljene supstancije, koje neposredno jedna na drugu utječu i upravo time stvaraju individualno jedinstvo čovjeka. Ovako je učio već Platon, pa u novijoj filozofiji Descartes, a nakon Lotzea osobito L. Busse.

Ali zašto, pitamo, utječe duša izravno samo na moje tijelo, a ne jednako tako i na kojegod tijelo drugog čovjeka? Moje tijelo nije duši ni bliže ni dalje nego i svako drugo tijelo — po hipotezi, da se tijelo individualno ujedinjuje s dušom tek po uzajamnom utjecanju. Prema navedenoj teoriji ne možemo dakle protumačiti individualnog jedinstva u čovjeku, nego nam valja uzeti, da je medjusobni snošaj duše i tijela osnovan u naročitoj svezi duše i tijela po vlastitoj njihovoj naravi, tako da iz te sveze tek rezultira njihova tvorna uzajamnost.

O psihofiziološkoj kauzalnosti ima u novije doba i t. zv. e n e r g e t s k o tumačenje, kojeg zastupaju i neki prirodoslovci (Lasswitz, Grot, Ebbinghaus, Külpe i osobito kemičar W. Ostwald). Kašto svi dogadjaji u svijetu nijesu drugo nego transformacije energije ili radne sposobnosti (n. pr. promjena gibanja u toplinu), tako se na ovaj princip imadu svesti i duševni dogadjaji. Energija nije tek vlastitost materijalne supstancije, nego ona upravo konstituira svaki supstancijalni bitak, pa zato su i psihički dogadjaji samo stanoviti energijski oblici u ekvivalentnom snošaju s mozgovnim energijama.

Po ovoj se teoriji dakako gubi bitna razlika izmedju svijesne zbiljnosti i materijalnih (prirodnih) energija. Sasvim se drukčije razlikuju svijesni sadržaji od energijskih oblika u prirodi (n. pr. gibanja, svjetla, topline), nego što se ovi medjusobno razlikuju. Razni energijski oblici ipak svi realno eksistiraju, dočim su u svijesti našoj opažajno nazočni (n. pr. gibanje u koliko ga pomišljamo), a to je sasvim heterogeni način eksistencije prema snošaju realnih energija (n. pr. obratu gibanja u svjetlo). Nadalje, mi ne možemo mjeriti usvijesne dogodjaje, pa zato i ne možemo govoriti o mehaničkoj ekvivalenciji njihovoj s fiziološkim energijama. Napokon i zato ne možemo svijesne pojave smatrati oblicima zajedničke energije, jer se takove pojave nikako ne dadu reducirati na gibanje mase u prostoru o kriterij za radnu sposobnost (Arbeitsfähigkeit). Energetizam je da e neprimjeniv na uzajamnost tjelesnog i duševnog zbivanja.

2. Descartesovu teoriju uzamjeničnog djelovanja napustili su već okazionalisti, pa onda Spinoza i Leibniz. Nekima se činilo, da je ta teorija i nespojiva sa zakonom o konstantnosti energije (isp. br. 54.), pa zato je (nakon Spinoze) osobito G. Th. Fechner pokušao istumačiti snošaj duševnog i tjelesnog zbivanja na osnovu p s i h o f i z i č k o g p a r a l e l i z m a. Nema kauzalne ovisnosti izmedju duševnih i tjelesnih dogadjaja, nego jedan i drugi niz dogadjaja zasebno teku u paralelnom smjeru — kao matematičke funkcije, gdje promjene na jednoj strani prati i druga strana.

Ako po ovoj teoriji uzmemo u obzir, da ne samo neki, nego svi psihički dogodjaji paralelno teku s mozgovnim dogadjajima, a da medju obim redovima nema nikojeg kauzalnog veza, onda je ponajprije zagonetno: zašto tako biva. Leibniz je na ovo pitanje odgovorio svojom naukom o „prestabiliranoj harmoniji". Monade ili energije (koje svoja stanja razvijaju po unutarnjim zakonima) sastavio je Bog zajedno tako, da su razvojni nizovi u medjusobnom skladu. Ovo teističko shvaćanje izgubilo se u Spinozinom spiritualističkom monizmu, kojeg je razvio Fechner. Duševna i tjelesna data samo su pojave jednog te istog, nepoznatog nam zbiljskog bitka. Različnost duševnih i tjelesnih oblika dade se predočiti zavinutom crtom, koja se iznutra gledana čini konkavna, a izvana konveksna, ili n. pr. gibanjem izmedju sunca i zemlje,

koje se stanovnicima ovih planeta mora protivno prividjati. Tako i svaki čovjek za sebe opaža duševne doživljaje, a kod drugih ljudi ih vidi kao mozgovne pojave (Ebbinghaus). Jedan i drugi niz (duševnih i tjelesnih) pojava teče uporedo zato, jer su zapravo identična stvarnost.

Ovom t. zv. h i p o t e z o m i d e n t i t e t a nije paralelizmu ništa pomoženo zato, jer različnost duševnih i tjelesnih pojava naprosto ne ovisi o tom, da li onu stvarnost koja se pojavljuje, opaža jedna svijest ili kojagod druga. Ja sam mogu svijesno opažati razliku izmedju duševnih dogadjaja i mog vlastitog tijela. Osim toga je svijest svakog čovjeka jednake naravi, pa zato se različnost duševnih i tjelesnih pojava ne može svesti na razliku individualnih svijesti. Ako ćemo opet reći, da nam se stvarnost pojavljuje u tjelesnom obliku u toliko, što ju svijesno opažamo putem osjetnih organa, onda ipak ne znamo: zašto su i sami ovi organi tjelesne pojave te kao takove različne od duševnih. U dvostrukoj pojavnosti ne može dakle paralelizam naći za sebe dovoljnog obrazloženja. To vrijedi i za P a u l s e n o v nazor, po kojem su tjelesni oblici samo pojave psihičkog bitka ; jer i u tom slučaju ne znamo razloga za tu tjelesnost u opreci prema psihičkoj stvarnosti. W u n d t o v o m mišljenju, da tjelesna pojavnost nastaje logičkom apstrakcijom od svijesnog subjekta, protivno je iskustvo, po kojem razlikujemo tjelesne pojave od duševnih i bez takove apstrakcije. Mi naime tu razliku izvodimo otuda, što psihičke doživljaje opaža samo jedan subjekat, dok tjelesne pojave opažaju i drugi subjekti.

Ne samo što paralelizam ne može oboriti mogućnost uzamjeničnog kauzalnog utjecaja izmedju duše i tijela (pozivom na princip energije), i ne samo što se ne može osloniti na monističko tumačenje o identičnoj zbiljnosti s fenomenalnim dualizmom duše i tijela, nego je u protimbi s faktičnim činjenicama. Mi znamo, da tjelesa mogu neposredno izmedju sebe utjecati, a individualne duše neposredno ne mogu jedna na drugu uplivati, pa zato u tom pogledu nikako ne postoji paralelnost izmedju duše i tijela. Nadalje je činjenica, da govorenje i pisanje kao tjelesne pojave ne teku paralelno s mišljenjem, nego su o njem kauzalno uvjetovane. Kad ne bi tako bilo, moramo reći da bi sve tjelesno zbivanje postojalo i bez ijedne duše, kao i obratno. Apsurdnost paralelizma proizlazi očito otuda, što je bez kauzalne veze medju dušom i tijelom nemoguć uzajamni njihov razvitak.

3. Koliko se dakle ispostavilo, da nauka o uzamjeničnom djelovanju duše i tijela imade prednost pred teorijom paralelizma, ipak, rekosmo, da nam ova tvorna uzajamnost nije kadra protumačiti individualnog jedinstva u čovjeku. Potrebno je dakle da uzročni snošaj duše i tijela podredimo takvom nekom snošaju izmedju duše i tijela, koji proizlazi iz njihove naravi, tako da je na tom snošaju osnovana i uzročna njihova uzamjeničnost. Po A r i s t o t e l o v o j filozofiji povezana je duša s tijelom kao svršna forma (entelehija) s materijom. Oba principa

ne znače dvije odijeljene stvarnosti, nego sastavljaju jedan potpuni bitak (unum per se), tako da duša i tijelo nijesu dvije zasebne (potpune) supstancije, nego dva supstancijalna principa ujedinjena u jednu individualnu supstanciju. Do ovog je nazora dovela Aristotela njegova nauka o promjenljivim supstancijama uopće. Budući da je svaka promjenljiva supstancija sastavljena od jednog odredbenog principa (materije) i samog odredjenja (forme), po kojem je u promjeni nastalo upravo ovo (specifički odredjeno) biće, zato je i svako živo biće sastavljeno od ta dva principa. Dakako da odredbeno počelo u živom biću ne može biti tijelo, nego duša, pa zato je — uči Aristotel i skolastika — duša odredbeni ili formalni princip u čovjeku. Time ona ne gubi svoj supstancijalni karakter, jer ostaje trajni nosilac svijesnih dogadjaja, ne inherira (kao akcidens) kojem drugom biću, a individualno je kod svakog čovjeka različna.

V. Besmrtnost duše.

Psihološka naša istraživanja iznijela su dokaznom sigurnošću na vidjelo ne samo nematerijalnu, nego i duhovnu narav ljudske duše. Ovo nam je sad filozofijski utvrdjeno uporište za one metafizičke zaključke, koji su u svezi s pitanjem o sudbini ljudske duše nakon toga što ovaj tjelesni naš život završi smrt. Je li u skladu s duhovnom naravi ljudske duše, da i ona nakon organskog našeg raspada prestane eksistirati? Očevidno je da u samoj duhovnosti ne leži nikakav unutarnji razlog za svršetak dušinog bivstvovanja, jer niti je ona sastavljena od raspadljivih dijelova, niti se nalazi u raspadljivom subjektu. Kao izvanjski uzrok moglo bi se navesti ovisnost duše o tijelu, koje organski sa smrću prestaje živjeti. Ali otuda proizlazi samo toliko, da duša nakon tjelesnog raspada više nije kadra izvoditi one funkcije, za koje se iziskuje organsko sudjelovanje. Mi smo pako vidjeli, da je specifički dušino djelovanje — a to je mišljenje i htijenje — duhovne naravi t. j. da je neovisno o materiji. Kad bi dakle sa tjelesnom našom smrću imala svršiti i dušina eksistencija, nikako se ne može reći, da bi taj svršetak uzročno izazvala unutarnja narav naše duše ili njezina rastavljenost s tijelom. Preostaje nam dakle jedina mogućnost, da bi u času smrti uništio našu dušu sam Bog. Ali mogućnost ove predmnijeve obara opet božja mudrost i dobrota. Jer ako već pretpostavimo da je Bog ljudsku dušu stvorio s takovom naravi, koja je kadra besmrtno živjeti, onda je očevidno nespojivo s božjom mudrosti i njegovom dobrotom, da takovu narav ipak i sam još usmrti. A da je čovječja duša ne samo kadra besmrtnim životom živjeti, nego da ona upravo iziskuje takav život, dokazuje nam misaona i moralna naša svijest, a naročito težnja za srećom.

Naša sposobnost apstraktivnog mišljenja i takovog spoznanja, koje ima općenitu i nužnu vrijednost, diže nas nad ovaj pojedinačni i

nenužni, prostorno-vremenski odredjeni iskustveni svijet u onaj viši, metafizički svijet, koji prelazi dohvat osjetnog našeg opažanja. Ne može se dakle reci, da je spoznajna narav ljudske duše vezana uz materijalne predmete; naprotiv, ona po svom spoznajnom djelovanju, koliko je o materiji neovisno, iziskuje nastavak tog djelovanja neovisno o tjelesnoj eksistenciji, jer je i objekat duhovne spoznaje neovisan o tjelesnosti. Tek nakon rastave s tijelom mogla bi naša duša neposrednim zrenjem spoznavati sve one životne tajne, koje ovdje djelomice, mučnim umovanjem proničemo, a većma tek naslućujemo. — Kako istina, kao predmet i cilj našeg razuma, nije vezana uz tjelesno sudjelovanje, tako i dobrota, kao predmet ćudoredne volje, ne prestaje tjelesnom našom smrću. Duša je dakle sposobna za moralno usavršivanje sasvim neovisno o tijelu; a budući da ju savjest kategorički obavezuje na usavršivanje, zato ovaj poziv na moralnu dobrotu mora da nadje svoju sankciju ili u tjelesnom ili u posmrtnom životu. Iz iskustva pak znademo, da moralno nastojanje pretvara naš zemaljski život u borbu, koja nas čestokrat lišava mnogih poželjnih dobara, dok toliki od onih koji se oglušuju moralnoj odgovornosti, sprovode život u zadovoljstvu. Očito bi dakle moralna obvezatnost postala iluzorna ako ne pretpostavimo, da će dobrota donesti potpuno zadovoljstvo našoj duši tek poslije smrti. — Napokon, uzmemo li u obzir prirodnu našu težnju za srećom, svakako imade puno razloga, koji potpuno postignuće naše sreće upućuju onkraj granice tjelesnog života. O pravoj se sreći ne može ni govoriti, gdje je sve u ovom zemaljskom životu kratkotrajno, nesigurno i promjenljivo, tako isprazno i prevarljivo. Zato nije bezrazložno, nego u prirodnoj težnji osnovano naše ufanje, da će duša tek u smrtnom času stupiti na prag onog života, koji joj je prema duhovnoj njezinoj naravi odredjen. Kakav će to biti život za svakog pojedinca — toga mi dakako ne znamo. A ima li ipak netko, koji to dobro znade? Kad je Sokrat osudjen na smrt završio obranbeni svoj govor pred sucima, reče: „Ali već je doba poći — meni na smrt, a vama u život. A tko od nas polazi na bolju sreću, ne zna nitko no Bog".

§ 22. Teološki problem.

65. **Monizam i dualizam.** Činjenica je, da duh ljudski dolazi do ideje o Bogu kao najvišem ili neograničeno savršenom biću, o kojem je čitav svijet ovisan. Već kontingentnost vlastitog bitka nameće čovjeku pitanje o konačnom principu svega kozmičkog bitka: je li prostorno-vremenski svijet ograničenih bića i zbivanja jedino što realno postoji ili je taj svijet ovisan o jednom apsolutnom biću, Bogu? Teološki dualizam (teizam) smatra ovaj svijet u realnoj ovisnosti s transcendentnim, osobnim bićem, koje je uzročnik svijeta i koje mu je postavilo svrhu.

(Deizam je nazor, po kojemu Bog stvorivši svijet ne vodi dalje o njem nikoje brige.) M o n i z a m negira o svijetu neovisnu eksistenciju božju, i to ili tako da osim kozmičkog bitka uopće ne priznaje ikojeg drugog bića (ateistički monizam), ili priznaje eksistenciju božju, ali kao ovisnu o svijetu (panteistički monizam).

Ateizam javlja se u historiji filozofije pod raznim oblicima. Već jonski naravoslovci, zatim atomisti i stoici zastupali su m a t e r i j a l i s t i č k i ateizam, koji se opetuje u filozofiji sve do savremenog materijalizma. Polazeći sa senzualističkog stanovišta negirali su eksistenciju božju i s o f i s t i, a jednako se mogu smatrati ateistima i svi s k e p t i c i. Pa kao što je već Sokrat u borbi sa sofistima opazio, da se opreka izmedju ateizma i teizma osniva na spoznajno-teoretskim pretpostavkama, tako je i u modernoj filozofiji ova opreka vezana uz noetičke probleme. Svi p o z i t i v i s t i, koji spoznaju ograničuju na empirički svijet, moraju dosljedno zabaciti samu mogućnost metafizičke spoznaje o Bogu. A budući da se ta spoznaja u glavnom osniva na kauzalnom principu, zato se može H u m e smatrati začetnikom modernog teoretskog ateizma, u koliko zabacuje realnu i metafizičku vrijednost kauzalnog principa.

Panteizam je opet dvovrstan: o n t o l o š k i (teološki) i k o z m o l o š k i. Onaj prvi — zastupan već kod Indijaca, pa u elejskoj školi i u Spinozinom panteizmu — drži da svijet nema realnog bitka, nego da zbiljski bivstvuje samo apsolutno biće (Bog), a ograničeni se svijet u njemu nalazi. Kozmološki panteizam (pankozmizam) naprotiv drži, da je samo svijet realan i u njemu se Bog nalazi. Bog oživljuje svijet i njegov se život ispoljuje u svim kozmičkim pojavama (hilozoistički panteizam Pitagore, stoika i G. Bruna), dok Schelling i Hegel uče, da se apsolutno prabiće razvija ili usavršuje u svijetu (evolucionistički panteizam). Umjereniji oblik panteizma ne poriče svaku različnost izmedju Boga i svijeta, ali drži da su sva ograničena bića potekla iz apsolutnog jednog izvora (emanacioni panteizam novoplatonika, gnostika . . .).

Teistički nazori razilaze se prije svega po tom, što neki drže, da čovjek n e m o ž e teoretskim razumom spoznati eksistenciju božju (tradicionalisti, pa Reyd i Jacobi), dok naprotiv drugi uče, da n i j e n i p o t r e b n o dokazivati eksistenciju božju, jer nam je neposredno poznata (ontologisti). Od onih teističkih nazora, koji priznaju potrebu teoretskog dokazivanja, jedni se služe apriornim putem, zapravo a n a l i z o m pojma o Bogu (ontološki dokaz Anzelmov, Descartesov i Leibnizov), a drugi idu a p o s t e r i o r n i m putem dokazivanja iz empiričkog svijeta. Tako je već Anaksagora iz svrhovitosti u svijetu izvodio, da postoji nad svijetom neki *νοῦς*. Proti sofistima nastojao je S o k r a t dokazati metafizičku vrijednost naše spoznaje, te je ovim znanstvenim putem prvi pokušao konstruirati dokaz za eksistenciju božju iz teleološke udezbe u svijetu. Ovo dokazivanje svojeg učitelja proširio je veliki

njegov učenik P l a t o n. On se s pravom naziva teologom, jer je svu svoju filozofiju koncentrirao u ideji Boga kao osobnog bića, koje je ne samo tvorni i svršni, nego i egzemplarni uzrok svijeta. — Oslanjajući se na metafizičku vrijednost kauzalnog načela dokazuje i A r i s t o t e l eksistenciju božju iz „gibanja" u svijetu. Budući da je sve zbivanje uvjetovano, a svi uzroci u svijetu medjusobno ovisni, zato mora da postoji jedan posve neovisni uzrok svijeta (koji je *τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον*). Po svojoj naravi je Bog apsolutno savršeno biće. Ovu Aristotelovu nauku (zajedno s Platonovom) usvojila i usavršila je kršćanska filozofija. Kod Tome Akvinskog nalazimo „pet puteva" u dokazivanju eksistencije božje (iz gibanja, iz ovisnosti tvornih uzroka, iz kontingentnosti, iz relativnih savršenosti i svrhovitosti). Novija skolastika popunila je prva četiri (kozmološka) dokaza dodavši napose dokaz biološki (o postanku života). Petom (teleološkom ili fiziko-teološkom) dokazu dodaje se još dokaz iz zakonitosti i svršnosti voljnog djelovanja. Ovaj dokaz iz moralnog reda razlikuje se u deontološki (koji traži uzrok moralnom zakonu) i eudemonološki (koji u Bogu nalazi apsolutno dobro ljudskog teženja). Napokon se eksistencija božja dovodi iz općeg uvjerenja roda ljudskog (etnološki ili moralni ili historijski dokaz).

66. **Kant i modernizam.** Teoretsko dokazivanje eksistencije božje osniva se na pretpostavkama o realnoj i metafizičkoj vrijednosti naše spoznaje. Zato oni filozofijski nazori, koji takovu vrijednost zabacuju, eo ipso zabacuju teoretsku spoznatljivost božjeg bivstvovanja. Tako je Kant prvi pokušao pobijati sve teističke dokaze na temelju svoje „Kritike čistog uma". Budući da naše (kategorijsko) mišljenje vrijedi samo unutar empiričkog svijeta, zato ne možemo (pomoću kauzalnog principa) ništa saznati o Bogu. Kantov teoretski fenomenalizam doveo je konzekventno do a g n o s t i c i z m a. Ipak je Kant zadržao u svom filozofijskom sistemu v j e r u u Boga t. j. priznao je Boga kao ideal iz praktičkih obzira moralnog zakona.

Kantov agnosticizam (odnosno fenomenalizam) usvaja i modernizam, kako ga je povodom Balfourovog djela „o temeljima vjere" inaugurovao u Franceskoj Ollé-Laprune, pa Fonsegrive, M. Blondel i dr. Zabacivši mogućnost teoretskog dokazivanja o Bogu (negativni dio modernizma) i po tom zabacivši religiju kao realni snošaj čovjeka prema Bogu, uče modernisti, da je religiji izvor u voljno-čuvstvenoj sferi i Bog kao predmet religije da je ograničen u sferi subjektivnog doživljavanja („vitalna imanencija"). Bog je postulat kategoričkog imperativa (Kant) ili čuvstva ovisnosti (Schleiermacher) ili naše težnje za srećom (Feuerbach), uopće Bog je samo praktički i posve subjektivni ideal. Opravdanost ovih modernističkih nazora ovisna je konačno kao i sav filozofijski problem eksistencije božje o kritičkoj vrijednosti ljudske spoznaje uopće, a kauzalnog principa napose.

Opće probleme filozofijskog nazor o svijetu (sa skolastičkog gledišta) prikazuju:

Braun K., Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christl. Wissenschaft, 3 Münster 1906.
Dennert E., Häckels Weltanschauung naturwiss. = kritisch beleuchtet. Stuttg. 1906.
Dennert E., Die Weltanschauung des mod. Naturforschers.Stuttg. 1907.
Driesch, Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Lpzg. 1905.
Farges Al., La liberté et le devoir 2, Paris 1908.
Fell, Die Unsterblichkeit d. menschl. Seele, Frbg. 1892.
E. L. Fischer, Der Triumph der christ. Philosophie. Mainz 1900.
Fleischmann, Die Deszendenztheorie. Lpzg. 1901.
Fleischmann, Die Darwinsche Theorie, Lpzg. 1903.
Gutberlet, Der Kosmos, sein Ursprung u. seine Entwicklung. Padrb. 1908.
Gutberlet, Der Mensch. Paderb. 1903.
Gutberlet, Der mechanische Monismus. Paderb. 1893.
Hasert, Der Mensch 2, Graz 1907.
Klimke Fr., Der Monismus. Frbg. 1911.
Klimke Fr., Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Münch. u. Kemp. 1910.
Kneib, Philos. Beweise für die Unsterblichkeit der menschl. Seele. Frbg. 1903.
Kržan, O postanku čovjeka I.—II. Zagreb 1877.
Mausbach, Weltgrund und Menschheitsziel 4. München-Gladbach 1905.
Michelitsch, Haeckelismus u. Darwinismus. Graz 1900.
Otten A., Das Reich des Geistes und des Stoffes („Apol. Studien" Wien 1899).
Schell H., Gott und Geist, Padrb. 1895.
Stöhr, Der Begriff des Lebens. Heidelberg 1910.
Ude, Monistische oder teleologische Weltanschauung? Graz 1907.
Ude, Der Darwinismus und sein Einfluss auf das mod. Geistesleben. Graz 1909.
J. De la Vaissière, Cursus philos. naturalis (Paris, Beauchesne).
Wassmann, Die moderne Biologie, Frbg. 6 1906.
Wassmann, Entwicklungstheorie und Monismus. Innsbruck 1910.
Willems, Grundfragen der Philosophie und Pädagogik I—III. Trier.

Pogl. 3. Etički problemi.

§ 23. Izvor i norma moralnosti.

67. **Deduktivna (sintetička) i induktivna (analitička) etika.** Na prelazu od metafizike na etiku postaje filozofija životno pitanje. Ako je utvrdjena činjenica, da postoji Bog, po naravi svojoj apsolutno, osobno biće, koje je uzročnik svijeta pa i čovjeka — očito je, da takav Bog mora u razumnom svojem uredjenju svijeta postaviti i čovjeku izvjesnu svrhu

njegovog bivstvovanja i života. Takova svrha stoji u dvostrukoj relaciji: s voljom božjom i čovječjom. Jedina svrha, koja može volju božju movirati, jest Bog sam po svojoj naravi. Ova ista svrha, gledeći na čovječju volju, ne može da bude niti izvan čovječje naravi ; jer ako je Bog uzročnik čovječje naravi, onda joj može samo i onu svrhu odrediti, koja je njoj primjerena. Prema tome je Bog postavio čovjeku u njegovom djelovanju takovu svrhu, koja je u Bogu samom i odgovara čovječjoj naravi. Kako pak polučenje naravne svrhe znači za čovjeka njegovo dobro, zato će se i svi oni čini, koji su u skladu sa od Boga postavljenom svrhom, odnosno s usavršenjem naravi ljudske, nazvati d o b r i, a njima protivni su zli.

Ali tendencije su u naravi ljudskoj raznolične, a čovjek imade sposobnost (volju) da ih realizuje, pa zato je morao Bog — postavivši čovjeku objektivnu svrhu — isključiti sve one svrhe, koje bi mogao čovjek (subjektivno) usvojiti došavši time u opreku s objektivnom svojom svrhom. To pako znači, da je Bog morao objektivnu svrhu čovjeka staviti u vezu s njegovom voljom time, da ga na dobro djelovanje (u smislu odredjene svrhe) obaveže ili obligira. To će reći, dobra djelovanja dobivaju kategorično imperativni karakter : čovjek mora činiti ono što je dobro, a ne smije činiti zlo. Ovaj općeniti z a k o n mora se dakako očitovati u svijesti ljudskoj primijenjen (apliciran) kod svakog pojedinačnog čina, kojim čovjek polučuje neku svrhu, u snošaju s objektivnom svrhom. Ovaj pojedinačni diktat u empiričkoj svijesti ljudskoj zovemo s a v j e s t — i ona diferensira djelovanja u moralno dobra odnosno zla. U koliko se čovjek svojevoljno odlučuje za razne čine slijedeći svoju savjest, postaje s u b j e k t i v n o d o b a r. Tako je s teističkog gledišta postavljena teoretska osnovica za izgradnju moralne ličnosti.

Prekinuvši svaku vezu s metafizikom, morati će etika u prvom redu analitički razmotriti empiričku moralnost ili moralnu svijest. Ova se svijest dakako očituje u sferi voljnog djelovanja t. j. samo takovih čina, koje čovjek s l o b o d n o izvodi; jer iz oblasti moralnog našeg presudjivanja isključeni su svi oni čini, kod kojih čovjek nije imao potpune uporabe razumnog spoznanja ili neusiljenog izvršivanja. Ali sam problem slobodne volje toliko je kompliciran i kod filozofa tako različito shvaćen, da ne bi uputno bilo osloniti etička raspravljanja na uvjetno rješenje navedenog problema. Neovisno o njemu postoji činjenica m o r a l n o g d i f e r e n s i r a n j a ljudskih (voljnih) čina u dobre i zle, pak se time nameće prvo pitanje: otkuda moralnost ili gdje je njezin a d e k v a t n i r a z l o g ? Nije ovdje pitanje o historičkom postanku moralnih naziranja, nego se pita: gdje je teoretski i z v o r moralnosti ili na čemu je ona osnovana ? Ako postoji neko objektivno ravnalo (norma), onda su moralni svi oni čini, koje čovjek svojevoljno izvodi u koliko razumno reflektira na dotičnu normu. Prema tome će svi oni

voljni čini ostati indiferentni u moralnom smislu, gdje nema refleksije na objektivnu normu; a moralno dobri odnosno zli postaju voljni čini u koliko su u skladu s objektivnom normom. Ali mi ne možemo pretpostaviti objektivnu normu i apsolutnu njezinu vrijednost, dok još ne znamo, da li su moralni pojmovi općenite i nužne vrijednosti. Ovdje se naime zapaža analogija s filozofijskim proučavanjem spoznajne vrijednosti. Kao što ne možemo raspravljati o subjektivnoj i objektivnoj vrijednosti istine dok ne ispitamo, da li uopće postoji istinita spoznaja t. j. dok ne riješimo pitanje s k e p t i c i z m a, tako i ovdje treba iznajprije odgovoriti na pitanje: je li moralnost znači stalnu i nepromjenljivu neku vrijednost ili je ona uvjetovana tako, da na moralnom području nema nikoje sigurne spoznaje? Ovo potonje stanovište zastupa moralni s k e p t i c i z a m (pozitivizam). Ako se proti ovom skepticizmu ispostavi činjenica moralne općenitosti i nužnosti, onda tek nastaje dalnje pitanje: na čemu je osnovan općenito — nužni karakter moralnosti? Po kojoj normi se ljudski čini diferensiraju u moralno dobre i zle? Traženje moralne norme pretpostavlja dakle neodrživost moralnog skepticizma.

68. **Etički relativizam** (*skepticizam, pozitivizam*). Imade etičara, koji razliku izmedju dobra i zla smatraju ustanovom slobodne b o ž j e volje. Ljudski čini nijesu zato obvezatni jer su dobri, nego obratno: oni su dobri samo u koliko ih je Bog zapovjedio, a Bog nas je mogao obligirati i na one čine, koje smatramo kao moralno zle. Tako je učio nominalist Vilim Occamski, pa Descartes i Pufendorf. Svi oni drže, da su ljudske naravi osnovane u slobodnoj volji božjoj, a po tom i naravni moralni red. Pa kašto je ova ontološka pretpostavka neispravna, tako je i nerazumljivo, na koji način bismo bez posebne objave mogli saznati za odluku božje volje. A napokon, ne može se reći da bi Bog htio i takove čine, kojima se narušuje ljudska narav.

Već neki grčki filozofi svode moralno razlikovanje na l j u d s k e uredbe ili ustanove. Tako primjerice Arhelaj, Aristip, Protagora, Karnead, Pirho, Seksto Empirik i dr. U novije doba zastupa promjenljivost (relativnost) moralnih načela Montaigne, pa Hobbes i Rousseau (smatrajući državne zakone osnovom moralnosti) i napokon svi pozitivisti iza Comtea sve do moralnog nihilizma Stirnerovog i Nietzscheovog.

Ovaj moralni skepticizam dobiva u najnovijoj filozofiji oblik e m p i r i z m a ili evolucionizma, s kojim je u opreci etički apriorizam (nativizam, intuicionizam). I tako susretamo u etici onu opreku, koju smo već upoznali u spoznajnoj teoriji izmedju empirizma i racionalizma. Descartes, Spinoza, Leibniz i Kant zastupnici su ovog potonjeg nazora i u etici. Ćudoredni zakon jest činjenica, koju možemo shvatiti samo neovisno o iskustvu. Engleski etičari (Cudworth, Butler) i škotska škola isporedjuje ćudoredna pravila s matematičkim i prirodnim zakonima. Dakako da i Kantovi nasljednici (Fichte, Schleiermacher), pa Herbart, Lotze i dr. zastupaju apriornost moralnog sudjenja. Proti ovoj nauci o urodjenosti praktičkih načela ustao je osobito L o c k e pozivajući se na činjenicu, da je ćudoredje kod raznih naroda i u razno doba promjenljivo; za tim da je uz pretpostavku moralne prirodjenosti nerazumljivo kršenje moralnog zakona, a opet vršenje moralnih propisa oslanja se na različite razloge; napokon svakako treba ispravnost moralnih načela dokazivati, a ne jednostavno pretpostaviti njihovu prirodjenost. U tom su pravcu radikalnije nastavili materijaliste (Helvetius, Holbach). Napokon je D a r w i n i postanak savjesti nastojao protumačiti pomoću empiričkih faktora, kaošto je to učinio u pitanju organskog razvoja uopće. Utjecaj društva običaji, vlastito iskustvo . . . uvjetuje postanak etičke naše svijesti. Evolucionizam je u etici proveo osobito Spencer. Svako djelovanje ima tendenciju, da bude svrsi primjereno; a svrha voljnog djelovanja sastoji u održanju individualnog života i vrste, koja iziskuje podudaranje svih pojedinačnih ciljeva. Konačni cilj životnog djelovanja jest polučivanje radosti. Napokon, i Wundtova etika ide za tim da (pomoću zakona o „heterogoniji ciljeva") protumači promjenljivost moralnih sudova.

Kritika etičkog evolucionizma mora u prvom tredu priznati znatnu važnost psihogenetskog tumačenja za postanak i razvitak moralnosti. Ali ovakovo tumačenje već pretpostavlja stanovitu moralnu vrijednost; jer iz genetičkog tumačenja ne možemo izvesti samu o p r a v d a n o s t moralnog presudjivanja. Mi empirički saznajemo kako se ćudoredje razvija, a ne doznajemo š t a je ćudoredje i koje je mjerilo za ćudoredne ideje. Ako etički razvoj prolazi kroz razne stadije, onda mi otuda još ne možemo izvesti, da li se etičnost razvija u pravcu usavršivanja, dogod ne znamo, u okviru kojih ideala se ćudorednost m o r a razvijati. Historičko promatranje moralne zbiljnosti ne otkriva nam adekvatni razlog moralne vrijednosti. Genetički je dakle princip etičkog empirizma nedostatan, jer ne uzima obzira na normativni karakter moralnosti.

69. **Etički formalizam**. Kad je ustanovljeno da moralnu dobrotu i zloću konstituira relacija ljudskih čina prema nekoj normi, pita se: koja je to norma? Šta ona s a d r ž a j e kao općenitu karakteristiku za moralnost pojedinih voljnih čina?[1]) Ili možda treba apstrahirati od svakog normativnog sadržaja (materije)? Kaošto je spoznajno-teoretski formalizam pojam logičke istine stavio u mišljenje koliko je samo sobom u skladu (bez protuslovlja), a odnemario svezu s misaonim predmetima (= materijom mišljenja), tako etički f o r m a l i z a m uzima moralnu

[1]) Norma znači ne samo k r i t e r i j po kojem raspoznajemo šta je dobro i zlo, nego i onaj p r i n c i p (= formalni, unutarnji razlog), koji nam kaže: zašto i u koliko je nešto dobro ili zlo. Po tom se dakle čini, da će objektivna moralna norma obuhvatiti takav p r e d m e t ljudske volje, koji imade općenitu i nužnu vrijednost, pa upravo zato i podaje moralnu vrijednost onim činima, kojima se taj predmet (n. pr. korist, naslada, opći napredak . . .) polučuje odnosno ne polučuje.

normu bez ikojeg odredjenog sadržaja ili objekta za voljne čine. Predstavnik ove etičke teorije jest K a n t.

Karakteristika ćudoredja jest obvezatnost volje. Imperativni karakter morala razlikuje se od hipotetičkih imperativa, koji postavljaju volji neki zahtjev samo uvjetno t. j. uz pretpostavku neke svrhe. Moralni je imperativ apsolutne vrijednosti ili k a t e g o r i č a n. Što je zajedničko svim kategoričkim normama? Ništa drugo nego sama f o r m a o p ć e n i t o s t i t. j. mi možemo neko djelovanje u moralnom smislu prosuditi po tom, da li je to djelovanje kadro postati općeniti zakon. Otuda moralni princip: maksime (pojedina pravila) našeg djelovanja neka budu uvijek takove, da uzmognu postati općeni zakon. Budući da ova formula nije uvjetovana nikojim našim težnjama, odnosno budući da nije osnovana ni u kojem materijalnom dobru, zato su moralni čini jedino oni, koji izviru iz d u ž n o s t i. Sve se pako dužnosti odnose na dostojanstvo razumnog bića, koje nije nikome podložno, koje je apsolutne vrijednosti t. j. samo sebi konačna svrha. Razumna volja podaje dakle sama sebi moralni zakon, u njoj je adekvatni razlog kategoričkog imperativa, to će reći: ona je a u t o n o m n a. Time što je u čovjeku koncentrirana apsolutna svrha i po tom apsolutno zakonodavstvo, nametnuto je čovjeku i čuvstvo p o č i t a n j a prema moralnom zakonu kao jedini motiv moralnog djelovanja.

Kantovom se formalizmu opravdano prigovara, da je moralno prosudjivanje znatno otešćano time, što se čovjek kod svakog pojedinog moralnog čina mora pitati, da li bi mogao postati općenitim zakonom. Kod svakog naime čina treba u obzir uzeti sve konkretne okolnosti, a otuda je teško konstruirati općeniti zakon. — Nadalje, ako gledamo na samu općenitost kao kriterij moralnosti, a pri tom ne gledamo na učinke ili posljedice naših čina, onda bi se u takovom moralnom principu mogla osnivati i sva moralna zla. Dakako da bi to narušilo čovječji život i napredak, ali čim to dolazi u obzir, onda se moralni princip eo ipso već obazire na vrijednost ili dobrotu postavljene svrhe. — Uzmemo li „počitanje prema zakonu" kao jedini motiv u moralnom djelovanju, očito da će se takav motiv izjaloviti kod većine ljudi. Osim toga nam niti ne dostaje u koliziji dužnosti. Zbiljski se život odvija u sukobu najrazličitijih nagnuća i sklonosti, u njemu se realizuju težnje za različitim dobrima ili ciljevima, pa se zato životna zbilja ne može ravnati prema formalnim principima. Kaošto se realni svijet ne može deducirati iz misaone formalnosti, tako i realni život iziskuje neku realnu s v r h u ili realni vrijednost kao princip moralnog reda. Pita se: koji je to princip?

70. **Materijalni principi moralnosti.** Svaki voljni čin stoji u vezi sa subjektom koji ga proizvodi, i s onim učinkom koji se njime proizvodi. Uzmemo li učinak za mjerilo moralnosti, dobiva time moralnost značenje korisnosti t. j. vrijednost moralnih čina ovisi o njihovoj primjerenosti s izvjesnom svrhom, koja se tim činima polučuje ili ne polučuje. Ovaj t. zv. u t i l i t a r i s t i č k i (izvanjski) princip moralnosti razlikuje se opet prema tome, da li kao svrhu postavimo sreću pojedinca (individualni eudemonizam, hedonizam) odnosno društva (socijalni eudemonizam, altruizam) ili napredak čovječanstva (kulturni evolucionizam). Osim ovih izvanjskih principa zastupani su u historiji filozofije i razni u n u t a r n j i principi, koji se nalaze u samom čovjeku. Moralnost se ravna prema razumu ili čuvstvu (ukusu) ili nagonu volje (razni smjerovi intuicionizma ili nativizma). Osim ovih subjektivno-unutarnjih principa imade još i nekih objektivnih principa moralnosti, tako: život prema razumnoj naravi (stoički princip) i vlastito usavršenje (perfekcionizam). Napokon Aristotel i skolastici uče, da je objektivna norma moralnosti razuma narav čovječja kao takova (= specifički) u svim svojim realnim odnosima.

Čisti hedonizam nalazimo već kod Aristipa, a u novije ga doba zastupa Helvetius († 1771) i de la Mettrie. Epikurov nazor da je duševno i tjelesno zadovoljstvo (životna radost i umirenost) najveće dobro, obnovio je J. Bentham. — Socijalni utilitarizam uče Cumberland, Shaftesbury, pa Comte i njegovi nasljednici: Laas, Gizycki, Paulsen... Svojom teorijom evolucije nastoji Spencer izmiriti individualni eudemonizam sa socijalnim. — Kulturni napredak kao apsolutnu svrhu moralnosti postavljaju Schleiermacher, E. v. Hartmann, Wundt i dr. — Posebno moralno osjetilo ili neka prirodjena čuvstva i nagone kao izvor moralnosti postavlja Shaftesbury, F. H. Jacobi, H. Höffding... Subjektivno mjerilo je i Kantov razumni imperativ. Unutar svih ovih principa imade još mnoštvo različitih tumačenja.

Da li se ljudski čini moralno diferensiraju prema s l a s t i, odnosno zato jer su u vezi s polučenjem osjetne slasti — po hedonističkom principu? Ćudorednu vrijednost ljudskih čina može odrediti samo takovo nešto, što po svojoj vrijednosti obuhvata sva dobra i što može svaka individualna volja uvijek polučiti. Ove uvjete očito ne sadržaje hedonistički princip. Imade moralnih čina, koji ne donose nikoje slasti, pa zato slast ne obuhvata moralnu vrijednost. Već to je dostatno za neispravnost teorije, koja smatra slast konačnom svrhom ili najvišim dobrom htijenja. — Isto tako ne možemo reći da je s r e ć a drugih ljudi ono apsolutno dobro, kojemu je upravljeno naše moralno djelovanje. Svakako imade moralnih nastojanja, s kojima nije u nužnoj vezi ičije usrećenje. Opet i potpuno zadovoljstvo svih ljudi ovisi o raznim izvanjskim uvjetima, a moralna vrijednost mora da bude bezuvjetno svakom dostiživa. — Upravo zato čini se, da prava sreća sastoji u u n u t a r n j e m miru, kojeg čovjeku ne može nitko oduzeti. Medjutim i ovo čuvstvo umirenja nije dovoljan kriterij moralnosti, jer je previše neodredjeno i za mnoge ljude nepouzdano (u koliko imade i mirnih zločinaca). Osim toga unutarnje stanje ne može da bude ciljem moralnog realiziranja

kod drugih ljudi. Uopće se nikako ne smiju čuvstva unositi u sadržaj moralnog principa, jer imade voljnih čina, koji su sasvim neovisni o svakom čuvstvu. Mi se možemo odlučiti na nešto, ako samo pomišljamo na posljedice čina, koji će možda uistinu biti skopčan s kojim čuvstvom, ali tog čuvstva još neposredno ne doživljujemo. Isto tako činimo koješta iz običaja, gdje dakako nije isključeno pomišljanje, a nema nikojeg čuvstva. Napokon štogod radimo načelno ili iz dužnosti, to ne možemo reći da biva s čuvstvima.

Oni moralni principi, koji nijesu isključivo ograničeni na emocionalnu stranu ljudske naravi, uzimaju više obzira na razumnost, pa kažu da je s k l a d n o s t s r a z u m o m ili kulturni r a z v o j i n a p r e d a k (perfekcionizam) apsolutni princip moralnosti. Ali razum sam za sebe nije apsolutno dobro, nego mora tek upoznati apsolutnu vrijednost nekog dobra. Razvoj i napredak kao takav opet ne može da bude apsolutno dobro, jer svaki stadij razvitka znači samo djelomično ostvarenje nekog dobra, kojeg treba već pretpostaviti i odrediti prije nego sam razvoj dobije vrijednost napretka. Zapravo perfekcionizam i evolucionizam niti ne priznaje najvišeg dobra, jer razvojnim procesom kao takovim nije odredjena apsolutna svrha moralnog djelovanja.

Zadaća je etike da udje u detaljnu kritiku raznih filozofijskih mišljenja o moralnom principu, a našoj je orijentaciji udovoljeno time da upoznamo opće vidike i puteve rješavanja. U pitanju: šta je moralna vrijednost i zašto su neki čini moralno dobri a drugi zli ? — primaknuti ćemo se pozitivnom rješenju, ako se pitamo: šta je uopće d o b r o za čovjeka ? Kao i kod ostalih bića, svakako je sve ono dobro čovjeku, što odgovara ili što je p r i m j e r e n o n j e g o v o j n a r a v i. A budući da je moralnost specificum čovjeka prema nerazumnim životinjama, zato će moralna dobrota značiti primjerenost s čovječjom naravi u k o l i k o j e r a z u m n a. Objektivna je dakle norma moralnosti sama ljudska narav kao takova i u svim svojim odnosima (gledom na osjetnost, društvenost . . .). Ova norma imade doista karakter općenitosti i nepromjenljivosti, jer osnovne tendencije ljudske naravi (n. pr. za uzdržanjem individualnim i socijalnim . . .) pružaju nepromjenljivi sadržaj objektivne norme. Subjektivna i konkretna norma postaje dakako praktični razum (savjest) time, da općenitu normu aplicira pojedinim činima. Time što razum pojedina djelovanja ili druge koje predmete moralno kvalificira (= objektivna moralnost), može se čovjek svojevoljno odlučiti za ove predmete i tako postaje volja s u b j e k t i v n o moralna.

§ 24. Zakon i svrha moralnosti.

Nakon što smo upoznali u č e m u sastoji subjektivna moralnost t. j. dobrota i zloća ljudske volje, sada tek nastaje pitanje: z a š t o se volja odlučuje na moralnu dobrotu ? Čovjek u svojim odlukama nastoji realizirati ciljeve (svrhe) svojih težnja t. j. on nastoji dosegnuti neko dobro. Prema tome mora čovjek u vezi s moralnom dobrotom svojih čina nalaziti takovo dobro, koje je svrha moralno dobrih čina i eo ipso svrha razumne njegove naravi, pa zato ujedno adekvatni predmet naravnih njegovih težnja. Ova svrha nije uvjetno neko dobro, jer bi i čitavi moralni red bio u tom slučaju samo hipotetske naravi. Naprotiv je činjenica, da nam etička svijest predstavlja moralnu dobrotu kategorički ili apsolutno, a to je moguće samo na osnovu a p s o l u t n o g d o b r a kao svrhe naših čina.

Kad bi čovjek adekvatno spoznao apsolutno dobro kao životnu svrhu, mogao bi se dakako odlučivati samo za moralno dobre čine. Ali iskustvo uči protivno, jer čovjek može da se odluči i za takove ciljeve, koji se postižu moralno zlim djelovanjem. Ako moralnost ima da zadrži apsolutni svoj karakter t. j. ako diferensiranje voljnih čina u dobre i zle postoji u svijesti čovjekovoj i onda kad on realizira svojevoljno postavljenu svrhu, onda se taj apsolutni karakter moralnosti mora očitovati kao imperativ, koji volju obavezuje (obligira) na moralni red. To pako znači, da moralni red ili objektivno kvalificiranje ljudskih čina u dobre i zle nije drugo nego n a r a v n i z a k o n. Drugim riječima, čovječjoj naravi postavljena je apsolutna svrha, na koju čovjek mora uzeti obzira i onda, kad ga svojevoljni čini od te svrhe odvode. Svijest a p s o l u t n e o b l i g a c i j e u slobodnom djelovanju znači upravo naravni moralni zakon. Kako dolazi do moralne obligacije ili tko je moralni zakonodavac ?

Već smo spomenuli, da K a n t zastupa princip a u t o n o m i j e, kojom volja (praktički razum) sama sebi postavlja moralni zakon, jer je čovjek sam sebi konačna svrha. Ali ne ulazeći u kritičku analizu Kantovog etičkog sustava zapažamo neodrživost autonomnog morala otuda, što je nemoguće da volja sebi postavlja moralni zakon i da mu se ova ista volja praktički protivi. Ako je moralni zakon apsolutne vrijednosti, onda se izvor moralnog zla nikako ne može staviti u zakonodavni (nomotetički) subjekat. Kantov apriorizam ne može protumačiti izvor moralne dužnosti. Empiristički pak nazori (Bentham, Spencer, Laas, Wundt, Paulsen . . .) o postanku savjesti ne vode računa o činjenici, da bit savjesti sastoji u a p s o l u t n o j obvezatnosti, koja je osnov moralnog reda.

Iz svega se toga izvodi, da je moralna obligacija izraz a p s o l u t n e v o l j e koja je čovjeku odredila apsolutno dobro kao svrhu njegovog života, tako da je s polučenjem tog dobra skopčana i sreća čovjeka. U tom leži s a n k c i j a moralne obligacije. Prema tome je apsolutna volja onog bića, koje je istovetno s apsolutnom dobrotom kao svrhom čovječjom t. j. volja božja je ontološki izvor moralnog reda. Ovim se dakle putem dokazuje, da je čovjek po moralnoj svojoj naravi ovisan o Bogu, a ova ovisnost znači (objektivnu) r e l i g i j u. U tom je smislu teistički ili religijozni moral „heteronoman", zapravo teonoman.

§ 25. Determinizam i indeterminizam.

71. **Apsolutni determinizam i apsolutni indeterminizam.** Subjekat moralnosti jest čovjek kao razumno i slobodno biće. Čovjek može da bude moralan jer je slobodan: mi ne izričemo moralnih atributa o djelovanju onih bića, koja se u svom djelovanju ne mogu ravnati prema postavljenim idealima. U slobodi dolazi dakle do potpunog izražaja specifično čovječja narav. Što znači sloboda i koji su o njoj glavni filozofijski nazori ?

Sloboda se tiče voljnog djelovanja te isključuje n u ž n o s t. Od slobodne volje možemo isključiti nužnost u dvojakom smislu: izvanjsku i unutarnju (psihičku) nužnost. M a t e r i j a l i s t i uče, da je čovjek i u svom htijenju samo produkat materijalnog zbivanja. Slobode nema, nego je čovjek u svem svojem djelovanju mehanički usiljen ili d e t e r m i n i r a n. Kašto materijalistički, tako uopće fatalistički nazor smatra čovjeka u njegovom jastvu samo kompleksom zbivanja po prirodnoj kauzalnosti. Ako ne postoji aktivno-svijesni subjekat, već ako je sve naše psihičko zbivanje u nužnoj ovisnosti o izvanjskim uzročnicima, dakako da se otuda mora izvesti apsolutni determinizam. Ali da čovjek nije jedan mehanizam u rukama prirode, dokazuje činjenica samosvijesti, koja nam jamči, da čovjek kao tvorni subjekat u realiziranju svojih težnja može sam sebi odredjivati ciljeve i prema njima udešavati svoja djelovanja. Mehanička pasivnost jastva onemogućila bi svaku samosvijest. Iz toga slijedi, da čovjek svojom voljom nije apsolutno ovisan o izvanjskim faktorima t. j. da nije ispravan nazor apsolutnog determinizma.

Volja je slobodna u smislu potpune neovisnosti o kauzalnim uvjetima — kaže a p s o l u t n i i n d e t e r m i n i z a m. Kao kauzalni uvjeti dolaze ovdje u obzir motivi voljnog djelovanja. Da je volja doista kauzalni faktor, slijedi otuda što htijenjem reagiramo na razna psihička zbivanja, koja imadu kauzalni karakter. Ali budući da svakim htijenjem (odlukom) nastojimo realizirati neki cilj, koji nas movira na dotično htijenje, zato je čovjek svakako svojom voljom ovisan o motivima. Apsolutni indeterminizam to poriče, te drži da je isključivo u volji dostatan razlog svake odluke. Ovo ekstremno shvaćanje voljine slobode mora pretpostaviti beskonačni niz voljnih stanja, od kojih su jedno drugome realni razlog. Dakako da je i moralnost volje nemoguća ako prekinemo svaku vezu s motivima, kašto je nemoguća i s gledišta apsolutnog determinizma.

72. **Relativni determinizam.** Kad se proti apsolutnom determinizmu dokaže, da imade i takova psihička kauzalnost, koja je sasvim neovisna o materijalnim i svim izvanindividualnim faktorima, t. j. da postoji htijenje, koje nije mehanički (izvanjski) uvjetovano — nastaje pitanje: nije li sve htijenje psihički uvjetovano ili psihičkom kauzalnosti determinirano ? Na ovo pitanje jesno odgovara relativni (psihološki) determinizam. Iz činjenice, da je volja u svojim odlukama pod uplivom psihičkih faktora koji su izvan same volje, izvodi psihološki determinizam, da je voljno djelovanje nužni njihov rezultat. Relativni determinizam drži naime, da svaka kauzalnost znači nužnost zbivanja, pa zato da i voljno zbivanje imade karakter psihičke nužnosti. Budući da je petitio principii istovetovati kauzalnost i nužnost (jer se u problemu slobodne volje imade upravo pretpostaviti mogućnost nenužne ili slobodne kauzalnosti), zato neki deterministi priznaju doduše nenužnu kauzalnost — ali ne u sferi empiričkog zbivanja. Slobodna kauzalnost pripada noumenalnom subjektu. Tako primjerice K a n t uči, da se slobodna kauzalnost nalazi izvan fenomenalnog svijeta, a učinci su njezini empirički ili nužno uvjetovani. Do ove noumenalne slobode vodi nas kategorički imperativ, koji iziskuje skladnost htijenja s moralnim zakonom, a to nije moguće bez pretpostavke, da volja nije usiljena empiričkim motivima. Volja koju odredjuje moralni zakon, mora da bude neovisna o pojavnom svijetu t. j. moralna volja znači apsolutnu spontanost. Ova „transcendentalna" sloboda jest čista umska ideja ili nužna pretpostavka iz praktičkih obzira.

Kantovo shvaćanje o moralnoj slobodi imade nerješivih poteškoća, a najveća od njih jest pitanje o snošaju inteligibilnog karaktera (noumenalne volje) s empiričkom voljom ili empiričkim karakterom. Kako mi možemo empiričkom karakteru imputirati pojedine moralne čine ? Ako je empirički karakter nuždan ili osnovan u inteligibilnom karakteru, nastaje pitanje o inteligibilnom karakteru: je li on nuždan ili je promjenljiv ? Promjenljivost bi uzdrmala apsolutni karakter moralnog zakona, koji izvire u inteligibilnoj (noumenalnoj) volji, jer promjenljivost znači uvjetovanost. Nepromjenljivi pako karakter svakako je u sukobu s moralnim zakonom — kad empirički karakter postane moralno zao. Upravo zato jer je inteligibilni karakter neovisan o empiričkim motivima t. j. jer je on sam odredbeno počelo moralnosti (a to upravo i znači ideja slobode), zato je posve neshvatljivo gdje je izvor moralnog zla. Kant je prekinuo svezu moralnosti s realnim, empiričkim ciljevima volje, pa zato je i slobodu prenesao izvan empiričkog subjekta — i time postao empirički determinist. Ali u tom i jest njegova osnovna zabluda, što je u pojmu moralne volje isključio svaku ovisnost o motivima. Zato je još uvijek neriješeno pitanje: kako je spojiva ovisnost volje o motivima s njezinom slobodom ?

73. **Relativni indeterminizam.** Čovjek je svojom voljom svakako determiniran u koliko teži za dobrotom. Kad bi čovjek adekvatno spoznao apsolutnu dobrotu, onda bi ova spoznaja necesitirala volju na djelovanje prema apsolutnom cilju svoje težnje. Ali sva dobra, koja moviraju našu volju, spoznajemo samo relativno t. j. mi njihovu uzajamnu vrijednost prosudjujemo i prema tome se odlučujemo. A je li odluka

nužni učinak tih motiva? To bi očito bila, kad čovjek ne bi mogao pojedine motive stavljati u snošaj s apsolutnom svrhom t. j. kad ne bi mogao utjecati na motive, koji ne sadržavaju apsolutnu vrednotu. Ali iskustvom smo upućeni, da u tom upravo sastoji samoodredjenje ili sloboda duha našega, što mi kauzalnost motiva možemo regulirati, jer smo sposobni da svojim razumom pojedine predmete prosudjujemo u medjusobnom snošaju po njihovoj svršnoj vrijednosti. Pojedini predmeti ne determiniraju volju zato, jer im možemo dobrotu prosudjivati u svezi s nekim ciljevima. Prema tome se slobodna volja zapravo osniva u razumnoj našoj sposobnosti napremičnog promatranja pojedinih dobara s apsolutnim dobrom. Čovjek spoznaje da se u pojedinim predmetima ne nalazi sva dobrota (za kojom nužno teži), pa zato može da se odredi na djelovanje prema kojemgod od spoznanih motiva. Čovjek je prema tome u svom htijenju slobodan, dogod si je svijestan da može kao tvorni subjekat prosudjivati motive na osnovu relativne dobrote onih ciljeva, koji su predmet njegovog htijenja. Dakako, vidimo, da ova sloboda pretpostavlja realnu eksistenciju svijesnog subjekta, koji nije istovetan sa samim svijesnim zbivanjem. Relativni indeterminizam (koji priznaje ovisnost volje o motivima, a poriče nužnu ovisnost) moguć je dakle samo u svezi s onim psihološkim nazorom, koji priznaje realnu i supstancijalnu dušu. A samo besmrtnost ljudske duše može nam pružiti jamstvo, da naše moralno nastojanje za postignućem apsolutnog dobra nije puka iluzija, nego realni zadatak zemaljskog života.

Skolastička Disputacija.

Kad je d e f e n d e n t eksponirao tezu, ustaje a r g u e n t i kaže : proti ovoj izloženoj tezi x (n. pr. da je duša ljudska besmrtna) — iznosim da nije x, ergo je teza neistinita. Defendent to opetuje i nadoveže: izvoli to dokazati. — Sad sjednu i arguent izrekne u silogističkoj formi svoj protudokaz.

Defendent ga u cijelosti opetuje, pa ako vidi, da već sama f o r m a a r g u m e n t a c i j e nije valjana, negira k o n s e k v e n c i j u.

Ako koja premisa nije istinita, treba da je n e g i r a (ako već Major treba negirati, onda dalje i ne govori, nego arguent dokazuje); ako je istinita, k o n c e d i r a ju; koja ne spada na stvar, može ju koncedirati, ili bolje: t r a n s m i t t o; koja je dvojbena ili dvoznačna premisa, treba ju d i s t i n g v i r a t i.

Dvojbenost može se nalaziti ili u M ili u S odnosno P. Ako je potonji slučaj, treba distingvirati premisu u kojoj je dvojbeni ekstrem i samu konkluziju. — Ako pak je dvojben M, treba obe premise distingvirati, a onda se kod Minora kaže: k o n t r a d i s t i n g v i r a m m i n o r. N. pr. arguent:

> Izraz koji nešto takovo označuje, što se dade p r e d i c i r a t i o m n o g i m a, jest univerzalan; (atqui) kolektivni izraz označuje nešto što se dade predicirati o mnogima; ergo je kolektivni izraz univerzalan.
>
> Defendent:
>
> . . . . . predicirati o mnogima d i s t r i b u t i v n o uzetim — Concedo Majorem; . . . . . z a j e d n o uzeto — nego Maj.
>
> Contradistinguo Min . . . . . predicirati o mnogima distributivno uzeto — nego Min.; zajedno uzeto — Conc. Min. (Dakle kod ove dvostruke distinkcije majora i minora obratno se koncedira i negira u majoru i minoru.) Napokon se kaže: prema ovoj distinkciji negiram konsekvens i konsekvenciju.

Štogod je defendent negirao, treba *arguent* da dokaže, a na distinkcije mora nadovezati, i to na različit način. N. pr. najprije je arguent rekao ovako:

> Forma tijela ne može separatno za sebe eksistirati; atqui, duša ljudska je forma tijela, ergo.
>
> Na to će defendent:
>
> Distinguo Maj . . . . . materijalna forma (t. j. o materiji ovisna)

— Conc. Maj. ; ..... nematerijalna ili duhovna — Nego Maj. Contradis. Min...... nematerijalna forma — Conc. Min. ; materijalna — Nego Min.

Prema ovim distinkcijama negiram konsekvens i konsekvenciju.

Na to će sad arguent ovako:

atqui, ljudska duša nije nematerijalna forma — ergo ostaje teškoća (= nikakvo rješenje).

Ovdje arguent napada po defendentu koncediranu stavku Minora.

Ili će arguent ovako nastaviti:

atqui, niti nematerijalna forma ne može separatno za sebe eksistirati, ergo.

Sad negiranu stavku Majora usvaja i dokazuje.

Ili napokon može reći:

atqui, bila duša materijalna ili nematerijalna, ne može separatno eksistirati, ergo ;

odnosno ovako:

atqui, ako materijalna duša ne može , onda niti nematerijalna, ergo. —

Višeputa treba s u b d i s t i n g v i r a t i t. j. ne samo jednu, nego više distinkcija navesti ; n. pr.

Što sastoji od više dijelova, jest djelivo ; duša ljudska sastoji od više dijelova, ergo.

Defendent odgovara:

Dist. Maj ..... od realno različnih dijelova — Conc. Maj. ; razumom različnih — Subdist. Maj ..... jest djelivo u metafizičke dijelove — Conc. ; u fizičke — Neg.

Contradis. Min ..... od realno različitih — Nego Min. ; razumom različitih — Conc. Min.

Dist. Consequens: duša je djeliva u metafizičke česti — Conc. Cons. ; u fizičke — Nego Consequens.

Ako arguent u svojoj argumentaciji nešto krivo suponira, treba odgovoriti: n e g o s u p p o s i t u m. N pr. kad bi htio napadati božju svemogućnost ovako: Kad bi Bog bio svemogući; mogao bi izvesti okrugli četverokut ; atqui, nije izveo nikad. Suponira se da Bog mora i ono moći, što je u sebi nemoguće.

Ako defendent negira disjunkciju, može arguent moliti, da mu pokaže posredni član, i onda ga odbije.

Ako je defendent negirao konsekvenciju, moli ga arguent da pokaže pogrešku, a onda ju ili popravi ili dokaže protivno.

Budući da su defendent i arguent jednako prožeti težnjom za istim ciljem, a to je spoznaja Istine, zato treba da samo ovom težnjom budu rukovođeni i u načinu znanstvene disputacije.

Stvarno i imenično kazalo.